

**DUE DATE SLIP****GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj )**

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

# सामाजिक मानवशास्त्र

(SOCIAL ANTHROPOLOGY)

भारतीय विश्वविद्यालयों के आनर्स एवं स्नातकोत्तर पाठ्यक्रमानुसार

लेखक  
डॉ. आर. ए. पी. सिंह

रिसर्च पब्लिकेशन्स

नयी दिल्ली • जयपुर

---

**© PUBLISHERS**

All Rights Reserved with the Publishers

Published by Research Publications, Tripolia Bazar, Jaipur-2

Printed at Hema Printers, Jaipur.

## प्रस्तावना

सामाजिक रचना, संस्कृति, प्रथाओं और प्रतीकों को समझने तथा मानव समाज और उसकी समस्याओं के प्रति बढ़ती हुई जिज्ञासाओं को शान्त करने की दृष्टि से सामाजिक मानव-शास्त्र का महत्त्व निर्विवाद रूप से स्थापित हो चुका है। आदिम समाजों के रहस्यों को खोलने, उनके जीवन के विभिन्न पक्षों को उजागर करने और इस तरह 'सम्य' समाज को अपने 'उपेक्षित' भाइयों के सम्पर्क में लाने की दिशा में सामाजिक मानव शास्त्रियों ने अथक परिश्रम किया है। यदि प्रशासन उनके निष्कर्षों और सुझावों पर ईमानदारी से ध्यान करे तो आदिम जातियों के सामाजिक स्तर को ऊँचा उठाकर सामाजिक समानता की दिशा में अधिक तीव्र गति से आगे बढ़ा जा सकता है। पर यह सदैव ध्यान रखना होगा कि आदिम जातियों को आगे बढ़ाने की धुन में हम वही उनकी 'मौलिकता' पर प्रहार न कर बैठें।

प्रस्तुत पुस्तक आदिम समाजों के सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक और धार्मिक संगठन पर मारगभित प्रभाव डालती है। निम्नलिखित विषयताओं से सम्पन्न होने के कारण पुस्तक पाठकों के लिए निश्चय ही उपयोगी सिद्ध होगी—

1. पुस्तक पूरी तरह पाठ्यक्रमानुसार है और प्रत्येक टॉपिक का स्पष्ट विवेचन किया गया है।

2. विषय-मामलों को प्रामाणिक तथा वैज्ञानिक स्तर पर लाने के लिए सांख्यिक विद्वानों के अभिमत प्रस्तुत किए गए हैं, सामाजिक मानव-शास्त्र के सर्वमान्य तथ्यों की पृष्ठभूमि में अध्ययन-मामलों को मजबूत किया गया है।

3. विश्व की विभिन्न आदिम जातियों के भरपूर उदाहरण दिए गए हैं। साथ ही पुस्तक भारतीय उदाहरणों का भण्डार है ताकि विद्यार्थियों को विषय के समझने में कठिनाई न हो।

4 सामाजिक मानव-शास्त्र के सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों पहलुओं को स्पष्ट किया गया है। 'आरूपों' (Models) का अध्ययन अपना विशिष्ट महत्त्व रखता है क्योंकि इस विषय पर हिन्दी पुस्तकों में सामग्री का प्रायः अभाव है।

5 भाषा सरल और प्रवाहमय है। शब्दों की दुरुहता को यथासम्भव टालने का प्रयत्न किया गया है। कोई भ्रम न रह, अतः आवश्यकतानुसार हिन्दी शब्दों का अंग्रेजी रूपान्तर भी दिया गया है।

6 नवीनतम शोधों को ध्यान में रखते हुए पुस्तक को 'अप टू-डेज' बनाने का प्रयत्न किया गया है।

7 प्रामाणिक ग्रन्थों का उल्लेख पाद-टिप्पणियों (Foot-notes) के रूप में दिया गया है ताकि विद्यार्थियों को यह सुविधा हो कि वे विषय के विस्तृत विवेचन के लिए उपयुक्त ग्रन्थों का चयन कर सकें। पुस्तक के प्रारम्भ में, इसीलिए सन्दर्भ-ग्रन्थों की विस्तृत सूची भी अलग से दी गयी है।

अन्त में, पुस्तक की त्रुटियाँ मेरी अपनी हैं, रचनात्मक सुभाष सहर्ष आमन्त्रित हैं। जिन विद्वानों की अमूल्य कृतियों से पुस्तक की रचना सम्भव हुई है उनके प्रति मैं हृदय से आभारी हूँ। उनका उल्लेख पाद-टिप्पणियाँ देकर या अन्य रूप में किया गया है, पर यदि भूल से किन्हीं विद्वानों का नामोल्लेख न हो पाया हो तो इस अनजानी त्रुटि के लिए लेखक क्षमा-प्रार्थी है।

लेखक

# अनुक्रमणिका

- 1 सामाजिक मानवशास्त्र अध्ययन पद्धतियाँ (विधियाँ) एवं प्रारूप  
 (अ) सरचनात्मक प्रकार्यात्मक (ब) विकासवादी (स) तुलनात्मक  
 (द) प्रस्थिति भूमिका ....  
 (Social Anthropology : Methods and Models of Study:  
 (a) Structural-Functional (b) Evolutionary (c) Comparative  
 (d) Status Role)

मानवशास्त्र की व्युत्पत्ति (3) मानवशास्त्र का अर्थ एवं परिभाषा  
 (4) मानवशास्त्र की प्रकृति एवं विशेषताएँ (8) मानवशास्त्र की  
 प्रमुख शाखाएँ (9) सामाजिक मानवशास्त्र (14) सामाजिक  
 मानवशास्त्र का अर्थ एवं परिभाषा (14) सामाजिक मानवशास्त्र  
 की विषयवस्तु (18) सामाजिक मानवशास्त्र क्या अध्ययन करता  
 है ? (20) हम आदिम समाज का अध्ययन क्यों करते हैं ? (22)  
 समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र (27) भारत में समाज-  
 शास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र (32) सामाजिक मानवशास्त्र  
 की पद्धतियाँ (36) सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप (46) प्रारूप  
 का अर्थ एवं परिभाषा (47) सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप  
 (49) उद्विकासीय या विकासात्मक प्रारूप (50) उद-  
 विकासीय प्रारूप की आलोचना (56) तुलनात्मक प्रारूप (57)  
 तुलनात्मक प्रारूप की प्रमुख आवश्यकताएँ (60) तुलनात्मक  
 प्रारूप के प्रमुख चरण (61) तुलनात्मक प्रारूप की आलोचना  
 (64) सरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप (64) सहबन्ध एवं वशानुक्रम  
 प्रारूप (78) प्रस्थिति एवं भूमिका प्रारूप (79)

- 2 आदिम सामाजिक व्यवस्था : विनिमय, सहबन्ध वशानुक्रम,  
 सम्पत्ति एवं पद-सम्बन्धी अधिकार ....  
 (Primitive Social System: Exchange, Alliance, Descent,  
 Inheritance, Succession)

विनिमय (86) सामाजिक मानवशास्त्र में विनिमय (89) मारसल  
 मोम एवं विनिमय सिद्धान्त (91) मेलिनास्की एवं विनिमय  
 सिद्धान्त (94) लेवी स्ट्रॉस एवं विनिमय सिद्धान्त (96) सहबन्ध  
 प्रथवा सन्ध (97) वशानुक्रम (100) सम्पत्ति एवं पद सम्बन्धी  
 अधिकार (105) भारतीय जनजातियाँ और बंसीजन तथा उत्तरा-  
 धिकार (111) दत्तक पुत्र (114)

3 आदिम राजनीतिक व्यवस्था .....  
(Primitive Political System)

राजनीतिक व्यवस्था का अर्थ एवं परिभाषा (117) आदिम समाजों में राजनीतिक व्यवस्था (120) शीर्षहीन समाज (120) भारतीय आदिम समाजों में राजनीतिक व्यवस्था (133) प्रमुख जनजातीय राजनीतिक आन्दोलन (137)

4 आदिम अर्थव्यवस्था ....  
(Primitive Economic System)

आदिम अर्थव्यवस्था का अर्थ एवं परिभाषा (141) आदिम समाज की अर्थव्यवस्था की प्रमुख विशेषताएँ (144) आदिम जन-जातियों की अर्थव्यवस्था का वर्गीकरण (164) कुछ प्रमुख जन-जातियों का आर्थिक जीवन (175) आदिम एवं आधुनिक अर्थव्यवस्था की तुलना एवं अन्तर (177) आदिम जन-जातियों की आर्थिक व्यवस्था में परिवर्तन (183)

5 आदिम धार्मिक व्यवस्था .  
(Primitive Religious System)

धर्म क्या है (188) धर्म के सिद्धान्त (192) भारत में आदिम धार्मिक व्यवस्था की प्रमुख विशेषताएँ (198) कुछ प्रमुख जन-जातियों में धर्म (216) भारतीय आदिम धार्मिक व्यवस्था में जादू का स्थान (220) जादू एवं धर्म में अन्तर (228)

6 भारत में जन जातियों की स्थिति ..  
(Tribal Situation in India)

जनजाति का अर्थ एवं परिभाषा (232) भारत में जनजातियों का वर्गीकरण भौगोलिक आधार पर जन जातियों का वर्गीकरण (234) भाषा के आधार पर जन-जातियों का वर्गीकरण (236) प्रजातीय तत्वों के आधार पर जन-जातियों का वर्गीकरण (238) आर्थिक विकास के आधार पर जन-जातियों का वर्गीकरण (240) विकास के स्तर के आधार पर जन-जातियों का वर्गीकरण (243) जन जातिय समाजों की समस्याएँ (245) जन-जातिय समस्याओं के कारण (248) जन-जातियों की प्रमुख समस्याएँ (251) आर्थिक समस्याएँ (251) जनजाति के लोगों का शोषण (253) जन-जातियों की समस्याओं के समाधान के सुझाव (256) जन-जातियों का सांविधानिक संरक्षण सरकारी नौकरियों में आरक्षण, जनजाति क्षेत्रों का प्रशासन और जनजाति विकास तथा कल्याण कार्यक्रम की दिशा में सरकार के प्रयत्न (261) भारत की कुछ प्रमुख जनजातियाँ एवं उनकी स्थिति (272)

## सन्दर्भ ग्रन्थ (Reference Books)

- |                          |   |
|--------------------------|---|
| 1 <i>Benedict, R</i>     | Patterns of Culture                           |
| 2 <i>Bidney, D</i>       | Theoretical Anthropology                      |
| 3 <i>Boas, F</i>         | Anthropology and Modern Life                  |
| 4 <i>Beals and Hoyer</i> | An Introduction to Anthropology               |
| 5 <i>Bose, N A</i>       | Cultural Anthropology                         |
| 6 <i>Bohnan</i>          | Social Anthropology                           |
| 7 <i>Banton</i>          | Relevance of Models in Social Anthropology    |
| 8 <i>Barkataki S</i>     | Tribes of Assam                               |
| 9 <i>Evans-Pritchard</i> | Social Anthropology.                          |
| 10 <i>Elvin V.</i>       | The Aborigines                                |
| 11 <i>Firth, R</i>       | Human Types.                                  |
| 12 <i>Firth R.</i>       | Elements of Social Organization.              |
| 13 <i>Ford Daryl</i>     | Habitate, Economy and Society.                |
| 14 <i>Golenweiser</i>    | Anthropology                                  |
| 15 <i>Ghurye, G S</i>    | The Aborigines—So called and Their Future.    |
| 16 <i>Gluckman</i>       | Conflicts and Politics in Africa.             |
| 17 <i>Gluckman</i>       | Politics and Law and Ritual in Tribal Society |
| 18 <i>Herskovits</i>     | Man and His Works                             |
| 19 <i>Herskovits</i>     | Cultural Anthropology                         |
| 20 <i>Hoebel, E A</i>    | Man in the Primitive World                    |
| 21 <i>Kroeber</i>        | Anthropology                                  |
| 22 <i>Kluckhohn, C</i>   | Mirror for Man                                |
| 23 <i>Lowie, R</i>       | The History of Ethnological Theory            |
| 24 <i>Linton, R</i>      | The Study of Man                              |
| 25 <i>Lowie, R</i>       | Primitive Society.                            |
| 26 <i>Lowie, R</i>       | Social Organization                           |
| 27 <i>Leach E. R</i>     | Political System of Highland Burma            |
| 28 <i>Levi Strauss</i>   | Structural Anthropology                       |
| 29 <i>Malinowski</i>     | A Scientific Theory of Culture                |
| 30 <i>Mazumdar, D. N</i> | Races and Cultures of India                   |



31	<i>Mazumdar and Madan</i>	Social Anthropology.
32	<i>Morgan, L H</i>	Ancient Society
33	<i>Murdock, G P</i>	Social Structure
34	<i>Maine, H.</i>	Ancient Law
35	<i>Malinowski R</i>	Crime and Customary Savage Society
36	<i>Mazumdar, D N</i>	The Matrix of Indian Culture
37	<i>Mair Lucy</i>	An Introduction to Social Anthropology
38	<i>Nadel S F</i>	Anthropology and Modern Life
39	<i>Radcliffe Brown</i>	Structure and Function in Primitive Society
40	<i>Radcliffe Brown</i>	Methods in Social Anthropology
41	<i>Thurnwald R</i>	Economics in Primitive Communities
42	<i>Westermarck, E A</i>	A Short History of Marriage
43	इवान्स प्रिचर्ड	सामाजिक मानव विज्ञान
44	हर्ष बोवित्स	सांस्कृतिक मानव शास्त्र
45	रिवर्स	सामाजिक समूह
46	दुवे	मानव और संस्कृति
47	उप्रेती	भारतीय जनजातियाँ



# 1

## सामाजिक मानवशास्त्र : अध्ययन पद्धतियाँ (विधियाँ) एवं प्रारूप

(Social Anthropology : Methods and  
Models of Study)

(अ) संरचनात्मक-प्रकार्यात्मक, (ब) विकासवादी,  
(स) तुलनात्मक, (द) प्रस्थिति भूमिका

[(A) Structural-Functional, (B) Evolutionary,  
(C) Comparative, (D) Status Role]

ईश्वर की अनुपम कृति है 'मानव'। मानव की उत्पत्ति एवं विकास का इतिहास अति प्राचीन है। वह उद्विकासीय प्रक्रिया के विभिन्न स्तरों से गुजरता हुआ अपनी वर्तमान अवस्था तक पहुँचा है। सभ्यता (Culture) की अनुपम विशेषता के कारण ही सम्भवतः वह पशुओं से अलग हुआ एवं सम्पूर्ण जग एवं जीवन को जानने की चेष्टा-प्रचेष्टा करता रहा। उसके भावचर्य एवं कौतुहल का प्रारम्भिक विपुल प्रवृत्ति एवं प्राकृतिक प्रघटनाएँ ही थी। शन-शन, प्रकृति के रहस्यों से परिचित होने के उपरान्त वह उनके अध्ययन अनुसन्धान में रुचि लेने लगा। इसी अभिलाषा के परिणामस्वरूप प्राकृतिक विज्ञानों (Natural Sciences) का जन्म हुआ। जानने की निरन्तर उत्कट अभिलाषा, चेष्टा एवं प्रचेष्टा ने 'मानव' को 'मानव' का ही अध्ययन विषय बनाया। अनौपचारिक रूप से सम्भवतः मानवशास्त्र का आरम्भ इसी समय से हुआ।

"मानवशास्त्र को मनुष्य और उनकी सम्पूर्णता के अध्ययन का विज्ञान कहा जाता है। यहाँ यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि इस रूप में मनुष्य का अध्ययन मानवशास्त्री कैसे करते हैं। इस प्रश्न के प्रमुख से पहले यह अनिवार्य

है कि हम यह जान लें कि मानवशास्त्र, जीव विज्ञान (Biology) जैसे प्राकृतिक विज्ञानों एवं अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र एवं समाजशास्त्र जैसे सामाजिक विज्ञानों (Social Sciences) एवं इतिहास व दर्शनशास्त्र जैसे मानविकी विषयों (Humanities) से कैसे अलग है ?”

“उपरोक्त विषयों में से प्रत्येक विषय की छोटी बहुत विशेषताओं का समावेश मानवशास्त्र में मिल जाता है। मनुष्य के अध्ययन हेतु मानवशास्त्री भी जीवशास्त्री की भाँति मनुष्य के शरीर रचना तथा का अध्ययन करते हैं और मानव व्यवहारों के अध्ययनार्थ प्राकृतिक विज्ञानों के क्षेत्र से ग्रहण कर प्रकाय (Function) तथा संरचना (Structure) जैसे सम्बोधों को प्रयुक्त करते हैं। सामाजिक विज्ञानों के साथ मानवशास्त्र की सम्यक्ता इस तथ्य से प्रकट होती है कि अन्य सामाजिक विज्ञानों की भाँति मानवशास्त्र भी मनुष्य के सामाजिक व्यवहार (एक व्यक्ति या समाज के सदस्य के रूप में मनुष्य का व्यवहार) को इसके संस्थापक (समाज प्रथिमान) रूपों के संदर्भ में समझने का प्रयास करता है। हमें ध्यान रखना चाहिए कि व्यक्ति नहीं बल्कि स्थाई अनवरत एवं सामाजिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण व्यवहार ही मानव शास्त्र की विषय-वस्तु है। दर्शनशास्त्रियों की भाँति ही मानवशास्त्री भी मानवीय स्वभाव की प्रकृति और मानवीय संस्कृति की प्रकृति को समझना चाहते हैं।”<sup>1</sup>

लेकिन इन सबसे यह भ्रम नहीं होना चाहिए कि मानवशास्त्र एवं इन विज्ञानों में कोई विभाजक रेखा नहीं खींची जा सकती है। मजूमदार एवं मदान ने अपनी कृति ‘एन इंट्रोडक्शन टू सोशल एन्थ्रोपोलोजी’ की भूमिका में अन्य विज्ञानों की तुलना में मानवशास्त्र की कुछ विशिष्टताओं का उल्लेख किया है, जो निम्नांकित हैं<sup>2</sup>—

1 प्राकृतिक एवं सामाजिक विज्ञानों तथा दर्शनशास्त्र की भाँति मानवशास्त्र की कोई निश्चित सीमाबन्दी नहीं होती और न कोई अनन्य (या सीमित) अभिवृत्ति। इसका कारण यह है कि मानवशास्त्र अन्य विज्ञानों की भाँति मनुष्य या मानवीय क्रिया-कलापों के किसी विशिष्ट पक्ष मान का अध्ययन नहीं है (जैसे जीवशास्त्र उसकी शरीर संरचना का, अर्थशास्त्र उसकी आर्थिक जिंदा का दर्शनशास्त्र उसके तक बित्तों का) बल्कि मनुष्य और उसकी सामाजिक क्रियाओं की समग्रता का अध्ययन करता है। इस तरह मनुष्य के अध्ययन के प्रति मानवशास्त्र का दृष्टिकोण समग्र-आत्मक (Holistic) है। हमारे शब्दों में मानवशास्त्र मनुष्य, समाज और संस्कृति को परस्पर अन्तर-निवारण गत्यात्मक साम्यपूर्ण के रूप में विश्लेषित करता है।

1 D. N Majumdar & T N Madan An Introduction to Social Anthropology (Hindi) See Introduction.

2 M N Majumdar & T N Madan Ibid, Introduction

2 मानवशास्त्र की अध्ययन प्रणाली सूक्ष्मदर्शी (Micro cosmic) एवं आगमनात्मक (Inductive) है। सूक्ष्मदर्शी विधि का अभिप्राय है किसी सूक्ष्म इकाई, वर्ग या राशि का अध्ययन कर बड़ी या बृहत् क्षेत्रीय इकाई को समझने का प्रयास करना। मानवशास्त्री मानव समाज को समझने के उद्देश्य से निरक्षर, नगरीय जीवन रहित आदिम समाजों या ग्रामीण समुदायों का अध्ययन करते हैं। ऐसी छोटी या सूक्ष्म इकाइयों को समझने के आधार पर ही बड़ी, बृहत् एवं जटिल इकाइयों को समझने की दिशा में आगे बढ़ा जाता है। मानवशास्त्री इन छोटी-छोटी इकाइयों (जैसे निरक्षर एवं नगरीय जीवन रहित समाज) का ज्ञान आगमनात्मक विधि द्वारा प्राप्त करते हैं।

3 उपर्युक्त विवेचन में स्पष्ट है कि मानवशास्त्र अन्य प्राकृतिक एवं सामाजिक विज्ञानों तथा दर्शनशास्त्र में इस अर्थ से भिन्न है कि मानवशास्त्र प्रत्यक्ष अध्ययन की विधि से (न कि घालेखीय या इतर प्रमाणों के आधार पर) निरक्षर समाजों का अनुसंधान करता है।

### मानवशास्त्र की व्युत्पत्ति (Origin of Anthropology)

मानवशास्त्र की व्युत्पत्ति के बारे में प्राप्त ज्ञान स्पष्ट, अनिश्चित एवं अप्रामाणिक है। प्राप्त साहित्य के अनुसार ऐसा माना जाता है कि 'एन्थ्रोपोलोजिस्ट' (Anthropologist) नामक शब्द का प्रथम प्रयोग महान् यूनानी दार्शनिक अरस्तु (Aristotle) ने किया था। अरस्तु ने इस शब्द का प्रयोग 'गप्प' (Gossip) के सन्दर्भ में किया। अरस्तु के मत में एन्थ्रोपोलोजिस्ट एक ऐसा व्यक्ति है जो स्वयं के बारे में झगड़ें हीका करता है।<sup>1</sup> परन्तु बाद के यूनानी साहित्य में इस शब्द का प्रचलन अधिक नहीं हो पाया। 16वीं शताब्दी में लैटिन में भी इस शब्द का प्रयोग किया गया। परन्तु यह प्रयोग भी बहुत सीमित अर्थों में किया गया, जिसका सम्बन्ध मनुष्य की शारीरिक संरचना के अध्ययन तक सीमित था।

17वीं शताब्दी में अर्थात् 1655 में किसी अज्ञात अंग्रेज लेखक ने पहली बार 'एन्थ्रोपोलोजी एम्स्ट्रेक्टड' (Anthropology Abstracted) नामक एक छोटी-सी पुस्तक लिखी। इस पुस्तक में मानवशास्त्र की मानव प्रान्ता एवं मानव शरीर के अध्ययन विषय के रूप में परिभाषित किया गया है। 'एन्थ्रोपोलोजी एम्स्ट्रेक्टड' नामक इतिहास का सन्दर्भ (Reference) हमें टी बेर्दिश द्वारा 1865 में लिखित 'The History of Anthropology' नामक इतिहास में दिखाई देता है।<sup>2</sup>

18वीं शताब्दी में प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक एमेनुएल कान्ट ने भी 'Anthropology' नामक एक पुस्तक 1789 में प्रकाशित की। यह पुस्तक इस गन्दर्भ में

1 D. V. Majumdar & T. N. Madan Ibid, p. 1

2 T. Berdich. The History of Anthropology, p. 356.

महत्त्वपूर्ण है कि इसमें अत्यन्त विस्तार से पशु से मनुष्य की उत्पत्ति को प्रस्तावित किया गया है।

19वीं शताब्दी के प्रारम्भ तक मानवशास्त्र का अर्थ अस्पष्ट, अनिश्चिन् एव मनगढ़न्त ही रहा। ब्रिटिश एन्साइक्लोपिडिया (British Encyclopaedia) जो 1822 में प्रकाशित हुआ में इस शब्द का समावेश किया गया, यद्यपि इसमें प्रस्तुत परिभाषा से भी मानवशास्त्र का अर्थ स्पष्ट नहीं हो सका। ब्रिटिश एन्साइक्लोपिडिया में इसे मानव प्रकृति की चर्चा के रूप में परिभाषित किया गया है। अंग्रेजी भाषा में 'Anthropology' शब्द ग्रीक भाषा के दो शब्दों 'Anthropos' एव 'Logos' से बना है। इन शब्दों का क्रमशः आशय मनुष्य एवं विज्ञान है। इस प्रकार मानवशास्त्र का व्युत्पत्तिय अर्थ (Etymological Meaning) 'मानव का विज्ञान' (Science of Man) हुआ। मजूमदार एव मदान लिखते हैं कि यह व्युत्पत्तिय अर्थ मानवशास्त्र के विषय क्षेत्र की सही परिभाषा है। इस सन्दर्भ में क्लक्खोन (Kluckhohn) ने लिखा है कि "मनुष्य के विभिन्न पक्षों का अध्ययन करने वाले समस्त विज्ञानों में मानवशास्त्र ही एकमात्र ऐसा विषय है जो मनुष्य के सम्पूर्ण अध्ययन (Total Study of Man) के सबसे अधिक निकट है।"<sup>1</sup> अर्थात् इस तथ्य को अभिव्यक्त करने में कि मनुष्य के बारे में सम्भावित रूप में जितना जाना जा सकता है, उन सभी बातों का अध्ययन एक मानवशास्त्री करता है।<sup>2</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि मानवशास्त्र की अध्ययन दृष्टि भी बहुत ही व्यापक एवं विस्तृत है। यह विज्ञान मनुष्य की भाषा, सामाजिक संरचना, विश्वास, परम्परा, धर्म, राजनीति और कलात्मक सृजन सभी को अपने में समेट लेता है। संक्षेप में कहा जा सकता है कि मनुष्य के दो स्वरूप हैं एक शारीरिक (Biological) एवं दूसरा सामाजिक सांस्कृतिक (Social Cultural)। मानवशास्त्र इन दोनों स्वरूपों का अध्ययन करता है। यही मानव का समग्र रूप है।<sup>3</sup> यही कारण है कि अनेक मानवशास्त्रियों ने मानवशास्त्र को विना वस्तु का (निर्दिष्ट) विज्ञान भी कहा है। यह विस्तृत अध्ययन न काल की सीमा से बंधा हुआ है, और न मर्याद की, और न किसी मानव समाज के सांस्कृतिक स्तर की सीमा से ही जैसा कि कुछ लोग गलती से मानते हैं।

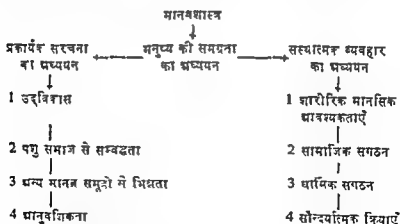
### मानवशास्त्र का अर्थ एवं परिभाषा (Meaning and Definitions of Anthropology)

मानवशास्त्र की व्युत्पत्तिय एवं दार्शनिक दृष्टिकोण के उपरान्त अब यह उपयुक्त होगा कि हम मानवशास्त्र के अर्थ एवं परिभाषा से परिचित हों। मानव-

- 1 A L Kroeber & G Kluckhohn Culture A Critical Review of Concept and Definitions
- 2 D N Majumdar & T N Madan op cit. p 1
- 3 Majumdar & Madan Ibid. p 2

शास्त्र का विषय क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत एवं व्यापक है। मानवशास्त्र का सम्बन्ध प्रत्येक युग एवं प्रत्येक समाज के मानव से है, क्योंकि मानवशास्त्र का अध्ययन विषय समग्र रूप में 'मानव' के अध्ययन से है। मजूमदार एवं मदान लिखते हैं कि मानवशास्त्र मनुष्य के वर्तमान का अध्ययन उसी तरह करता है जैसे उसके भूतकाल (Past) का और साथ ही उसके अर्ध-मानव और मानव पूर्व की उत्पत्तियों का अध्ययन भी इसमें किया जाता है। पृथ्वी के किसी भी भाग में निवास करने वाले मनुष्य का यह अध्ययन करता है। मनुष्य असम्य है या सम्य इस बात पर ध्यान दिए बिना मानवशास्त्र उसका अध्ययन करता है। अन्य शब्दों में, संस्कृति के समस्त स्तरों पर मनुष्य का अध्ययन मानवशास्त्र करता है। यहाँ यह नहीं मान लेना चाहिए कि मनुष्य के अध्ययन का अभिप्राय मानव शरीर संरचना, मानव उद्द्विकास, मानव शरीर वर्णन और आनुवंशिकी का अध्ययन मात्र है। मनुष्य के अध्ययन में वस्तुतः उसकी भावना, विचार और क्रिया संरूपों का समावेश भी है।<sup>1</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि मानवशास्त्र मनुष्य की समग्रता का अध्ययन करता है। मजूमदार एवं मदान ने इस प्रश्न को उठाया है कि मानवशास्त्र मनुष्य की समग्रता का अध्ययन कैसे करता है? आपके अनुसार मनुष्य के दो प्रमुख पक्ष होते हैं—प्रथम, मनुष्य के शरीर की हड्डियों, मांस पेशियों एवं तात्विक अंगों की एक निश्चित व्यवस्था, जिसे प्रकार्यक संरचना भी कहा जा सकता है। द्वितीय, मनुष्य के कई तरह के कथ्य एवं अकथ्य व्यवहार होने हैं, इन्हें मनुष्य के सत्वात्मक व्यवहार कहा जा सकता है। संक्षेप में इस विवेचना को हम निम्नांकित रेखाचित्र के माध्यम से समझ सकते हैं<sup>2</sup>—



\* 1 Majumdar & Madan Ibid, p 2

2 D N Majumdar & T. N Madan : Ibid, Introduction में बलित सामग्री के आधार पर निम्नित।

लूसी मेयर ने भी अपनी कृति 'एन इंट्रोडक्शन टू सोशल एन्थ्रोपोलोजी' में लिखा है कि मानवशास्त्र का अर्थ है मनुष्य के विषय में चर्चा। "मानवशास्त्र को कभी-कभी ऐसा अध्ययन माना जाता है, जो मानव के विषय में सब कुछ बतलाता हो। ऐसा मत रखने वाली के लिए इसके अन्तर्गत वे सब विषय आते हैं, जो मध्य उन्नीसवीं शती के आस-पास प्रचलित थे। तब मानवशास्त्र पहले-पहल एक रूप ग्रहण कर रहा था और इसमें दैहिक मानवशास्त्र सामाजिक (या सांस्कृतिक) मानवशास्त्र, पुरातत्व एवं भाषा विज्ञान सभी शामिल थे।"<sup>1</sup>

ए एल क्रोबर एवं जी ब्लूखोन ने लिखा है कि "मनुष्यों के विभिन्न पक्षों का अध्ययन करने वाले समस्त विज्ञानों में से मानवशास्त्र ही एक ऐसा विज्ञान है, जो मनुष्य के सम्पूर्ण अध्ययन के सबन्ध में निवृत्त है।"<sup>2</sup>

फ्रैंज बोपास ने लिखा है कि "मानवशास्त्र मानव का अध्ययन एक सामाजिक प्राणी (Social Being) के रूप में करता है।"<sup>3</sup>

मैकविल जे हर्षकोविट्स ने अपनी कृति का नाम ही 'मैन एण्ड हिज वर्क्स' (Man and His Works) रखा। वे लिखते हैं कि "मानवशास्त्र मनुष्य के अस्तित्व ■ जैविक (Biological) एवं सांस्कृतिक (Cultural) अतीत एवं वर्तमान (Past and Present) सब पहलुओं को अध्ययन में रखकर इनसे मिली विविध सामग्रियों से मनुष्य के अनुभव की समस्याओं का उन शास्त्रों से भिन्न जो कि मानव-जीवन के अधिक सीमित पहलुओं से सम्बन्धित हैं, एकीकृत रूप में अध्ययन करता है।"<sup>4</sup>

जेकब्स एवं स्टर्न ने 'जनरल एन्थ्रोपोलोजी' में मानवशास्त्र को परिभाषित करते हुए लिखा है कि "मानवशास्त्र मनुष्य जाति के जन्म से लेकर वर्तमान तक का मानव के शारीरिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक विकास एवं व्यवहारों का वैज्ञानिक अध्ययन है।"<sup>5</sup>

ए सी हड्डन (A C Haddon) ने 1934 में 'हिस्ट्री ऑफ एन्थ्रोपोलोजी' में 1876 में टोपिनार्ड (Topinard) द्वारा लिखित पुस्तक 'L' Anthropology' में प्रस्तुत मानवशास्त्र की परिभाषा को उद्धृत करते हुए लिखा है कि "मानवशास्त्र प्राकृतिक इतिहास (Natural History) की एक शाखा है और यह मानव एवं मानव-जाति की प्रजातियों से सम्बन्धित है।"

1. Lucy Mair. An Introduction to Social Anthropology (Hindi) p. 1.

2. A L Kroeber & G Kluckhohn. Culture, A Critical Review of Concept and Definitions.

3. F Boas. Anthropology in Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol II, p 73

4. Macville J Herskovitz. Man and His Works.

5. Jacobs and Stern. General Anthropology, p 1

ई ए होबेल (E A Hoebel) ने 'मैन इन प्रिमिटिव वर्ल्ड' में लिखा है कि "मानवशास्त्र मानव एवं उसके सम्पूर्ण कार्यों का अध्ययन है। व्यापक अर्थों में यह मनुष्य की प्रजातियों (Races) एवं प्रथाओं (Customs) का अध्ययन है। इन प्रथाओं में हम सामाजिक व्यवहार का अवलोकन करते हैं, और चूंकि मानवशास्त्र प्रथाओं का विज्ञान भी है, इसलिए यह एक सामाजिक विज्ञान होने के साथ-साथ एक प्राकृतिक विज्ञान (Natural Science) भी है।"

राल्फ बील्स ने भी मानवशास्त्र को 'एन इंट्रोडक्शन टू सोशियल एन्थ्रोपोलोजी' में परिभाषित करते हुए लिखा है कि "मानवशास्त्र मनुष्य के शारीरिक और सांस्कृतिक विकास के नियमों तथा सिद्धान्तों का अनुसन्धान करने वाला विज्ञान है।"

टर्नहार्टने ने अपनी कृति 'जनरल एन्थ्रोपोलोजी' में लिखा है कि "मानवशास्त्र शाब्दिक अर्थ में मानव विज्ञान है। मानवशास्त्र सम्पूर्ण मानव का विवरणात्मक, तुलनात्मक एवं सामान्यात्मक अध्ययन है। इसमें मानव शरीर-रचनाशास्त्र, शरीरशास्त्र और मनोविज्ञान के कारक एवं वह संस्कृति सम्मिलित है जो उनकी आवश्यकताओं के प्रत्युत्तर में प्रवाहित होती है, भाते हैं।"

टी. के पन्थिमैन का मानना है कि "मानवशास्त्र मानव का विज्ञान है। एक दृष्टिकोण से यह प्राकृतिक इतिहास की एक शाखा है जिसके अन्तर्गत जीव प्रकृति के क्षेत्र में मानव की उत्पत्ति और स्थान का अध्ययन आता है। दूसरे दृष्टिकोण से, मानवशास्त्र इतिहास का विज्ञान है।"

डॉ एस. सी. हुवे ने अपनी कृति 'मानव और संस्कृति' में लिखा है कि "प्राणिशास्त्र की शाखा के रूप में मानवशास्त्र प्राचीन तथा आधुनिक मानव के विभिन्न समूहों की शारीरिक रचना एवं प्रक्रियाओं की समानताओं तथा भिन्नताओं का विश्लेषण और वर्गीकरण करता है। दूसरी ओर एक सांस्कृतिक-सामाजिक अध्ययन के रूप में वह इसी प्रकार विभिन्न संस्कृतियों की संरचना तथा प्रक्रियाओं का अध्ययन करता है।"

उपरोक्त परिभाषिक विवेचनाओं के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि मानवशास्त्र मूलतः मनुष्यों का अध्ययन है और भी स्पष्ट विधि से मानवशास्त्र के अर्थ को हम निम्नांकित बिन्दुओं में रख सकते हैं—

- (1) मानवशास्त्र मनुष्य का अध्ययन आदिकाल से लेकर उसके समकालीन काल तक उसके अधिक उद्बिकास (Evolution) को ध्यान में रखते हुए करता है।
- (2) मानवशास्त्र विभिन्न मानवीय समूहों में पाई जाने वाली समानता एवं विषमता का अध्ययन करता है।
- (3) मानवशास्त्र मनुष्यों के प्राणिशास्त्रीय सामाजिक एवं सांस्कृतिक विकास के नियमों व सिद्धान्तों का अध्ययन करता है।

1 Ralph Beals : An Introduction to Social Anthropology, p 20.

2 Turner H Gh : General Anthropology, p 1

3 T. K. Panthaman : A Hundred Years of Anthropology, p. 13-14.

4 Dr. S. C. Dubey : Manav aur Sanskriti (Hindi), p 2.



- (4) मानवशास्त्र मनुष्यों एवं उसके कार्यों के अध्ययन में स्वयं को सलग्न करता है।
- (5) मानवशास्त्र मानव-समूह की संस्कृति की आन्तरिकता का वर्णन व विश्लेषण करता है।

### मानवशास्त्र की प्रकृति एवं विशेषताएँ (Nature and Characteristics of Anthropology)

मानवशास्त्र की उपर्युक्त पारिभाषिक विवेचना में हम यह स्पष्ट कर आए हैं कि मानवशास्त्र मनुष्यों के क्रमिक विकास का अध्ययन एवं विश्लेषण करता है, अतः इसकी प्रकृति एवं विशेषताओं को लेकर विद्वानों में विभिन्न धारणाएँ पाई जाती हैं। अनेक विद्वान मानवशास्त्र को एक प्राकृतिक विज्ञान की तरह से विवेचन करते हैं तो कुछ विद्वान इसे सामाजिक विज्ञानों की शृंखला की एक महत्वपूर्ण कड़ी मानते हैं। इसका मूल कारण मानवशास्त्र की विषय-वस्तु है। मानवशास्त्र की विषय-वस्तु का एक प्रमुख भाग शारीरिक मानवशास्त्र का है जिसमें इस बात की विवेचना की जाती है कि वह मनुष्य के उद्भव एवं उद्विकास अर्थात् केवल प्राणी विकास की संरचना का वर्णन करे। प्राणिशास्त्रीय विशेषताओं के आधार पर विभिन्न मानव जातियों का तुलनात्मक अध्ययन करके उनका वर्गीकरण प्रस्तुत करना भी मानवशास्त्र का एक प्रमुख कार्य है। अतः इसमें कोई संदेह नहीं शारीरिक मानवशास्त्र प्रमुखतः एक प्राकृतिक विज्ञान ही है। दूसरी ओर सांस्कृतिक एवं सामाजिक मानवशास्त्र में मानवीय समाज के स्वरूप तथा इतिहास का वर्णन व विश्लेषण किया जाता है अतः मानवशास्त्र की विषय-वस्तु का यह भाग मानव के सामाजिक व सांस्कृतिक विकास का अध्ययन करता है। विभिन्न संस्कृतियों के विवेचनात्मक एवं तुलनात्मक अध्ययन के कारण मानवशास्त्र एक सामाजिक विज्ञान कहा जाता है, परिणामस्वरूप इसकी प्रकृति में द्विष्टिकीय की यह विभिन्नता पाई जाती है।

ई. ए. ह्योब्स ने भी लिखा है कि 'मानवशास्त्र की सर्वप्रथम विशेषता यह है कि प्राकृतिक विज्ञान के रूप में वह एक साथ शारीरिक तथा सामाजिक विज्ञान दोनों ही है।' टी. के. पत्रिमेंट ने एक कृति 'ए हण्ड्रेड इयर्स एन्थ्रोपोलोजी' में लिखा है कि 'एक रूप में मानवशास्त्र प्राकृतिक इतिहास की एक शाखा है एवं इसके अन्तर्गत जीव-प्रकृति के क्षेत्र में मानव की उत्पत्ति और स्थिति का अध्ययन आता है। " " दूसरे रूप में मानवशास्त्र इतिहास का विज्ञान है।"

कुछ अन्य मानवशास्त्रियों ने अनुसार मानवशास्त्र की स्थिति न तो मात्र विकास की है और न ही विज्ञान की, क्योंकि अतीत को जाने बिना वर्तमान को समझना असम्भव है। वही वर्तमान में वैज्ञानिक अवलोकन के आधार एवं वैज्ञानिक पद्धति के अभाव में निष्कर्षों को निकालना कठिन है अतः दोनों के सम्मिश्रण से ही मनुष्यों एवं उनकी संस्कृतियों का वैज्ञानिक अध्ययन किया जा सकता है।

मैलिनोस्की, रेडक्लिफ ब्राउन जैसे अन्य मानवशास्त्रियों का विचार है कि मानवशास्त्र का अध्ययन केवल मात्र उन समाजों एवं मनुष्यों के अध्ययन पर ही सीमित होना चाहिए जिनको कि प्रत्यक्ष रूप से अवलोकित किया जा सकता है अतः

इन विद्वानों के अनुसार प्राचीन इतिहास, समाज या घटनाओं का अध्ययन करना अथवा प्रमाणहीन बातों को स्वीकार करना मानवशास्त्र के लिए उचित नहीं है।

फोर्टेस एवं नेडेल आदि मानवशास्त्रियों ने इसे पूर्ण रूप से एक प्राकृतिक विज्ञान माना है एवं इनका कहना है कि मानवशास्त्र क्योंकि मानव समाजों का अध्ययन करने में प्राकृतिक विज्ञान की पद्धतियों का ही प्रयोग करता है अतः यह पूरी तरह से प्राकृतिक विज्ञान है। इसके विपरीत कोवर, इवान्स प्रीटचार्ट, बिडने आदि अनेक अन्य मानवशास्त्री हैं जिनका मानना है कि मानव जीवन का केवल प्राकृतिक या शारीरिक स्तर ही नहीं होता बल्कि उसका एक सामाजिक स्तर भी होता है एवं मानवशास्त्र को प्राकृतिक विज्ञान न होकर एक सामाजिक विज्ञान होना चाहिए।

उपरोक्त विवेचना के आधार पर हम यह निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि मानवशास्त्र एक विज्ञान है, परन्तु जैसा कि इसकी प्रकृति को लेकर यह विवाद स्पष्ट है कि कुछ लोग मानवशास्त्र को एक प्राकृतिक विज्ञान मानते हैं जबकि अनेक अन्य ऐसे लोग भी हैं जो मानवशास्त्र को एक सामाजिक विज्ञान के रूप में निरूपित करते हैं। मानवशास्त्र की प्रकृति का यह विवाद वस्तुतः तब समाप्त हो जाता है जब हम इसकी विषय-वस्तु को देखते हैं, क्योंकि जब मानवशास्त्र शारीरिक मानवशास्त्र रूपी शाखा के रूप में कार्य करता है तो वह निःसन्देह एक प्राकृतिक विज्ञान हो जाता है। दूसरी ओर जब वह एक सामाजिक मानवशास्त्र के रूप में या सांस्कृतिक मानवशास्त्र के रूप में काम करता है तब वह एक सामाजिक मानवशास्त्र के रूप में देखा जा सकता है।

इस प्रकार मानवशास्त्र एक विज्ञान अवश्य है। मानवशास्त्र का मूल कार्य मनुष्य का वैज्ञानिक पद्धति की सहायता से अवलोकन, वर्णन व निरूपण करना है। अतः संक्षेप में मानवशास्त्र की पद्धति यथार्थवादी मानववादी होना चाहिए। मानवशास्त्र की प्रमुख विषयताएँ निम्नांकित हो सकती हैं—

- (1) सम्पूर्ण मनुष्य का अध्ययन (Study of Whole Man)
- (2) तुलनात्मक अध्ययन (Comparative Study)
- (3) प्रादिम या अशिक्षित समाजों का अध्ययन (Study of Primitive Society)
- (4) ग्रामीण समुदायों का अध्ययन (Study of Rural Communities)
- (5) व्यावहारिक उपयोगिता (Practical Utility)

### मानवशास्त्र की प्रमुख शाखाएँ (Main Branches of Anthropology)

जब हम मानवशास्त्र को मनुष्य के शारीरिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक विकास का विज्ञान कहते हैं तो स्पष्ट है कि मानवशास्त्र की अनेक शाखाएँ हैं। सामान्यतः मानवशास्त्र का चार प्रमुख शाखाओं में बाँटा जाता है—

- (1) शारीरिक या प्राकृतिक मानवशास्त्र या मनुष्य के उद्बिज्ञान एवं शरीरवर्धन का अध्ययन।

- (2) प्रागैतिहासिक और सांस्कृतिक मानवशास्त्र या मनुष्य के कार्यों का अध्ययन ।
- (3) नृजति-विज्ञान या मनुष्य का प्रजातीय और सांस्कृतिक वर्गीकरण ।
- (4) व्यावहारिक मानवशास्त्र अर्थात् प्रजातीय एवं भौद्योगिक सम्बन्धों को व्यवस्थित करने तथा उपनिवेशन प्रशासन, विकासशील देशों के विकास कार्यक्रम आदि के सन्दर्भ में शारीरिक और सांस्कृतिक मानवशास्त्र की जानकारीयों का व्यावहारिक उपयोग करना ।

ई. ए. होबल (E. A. Hoebel) के अनुसार मानवशास्त्र की तीन प्रमुख शाखाएँ एवं अनेक उपशाखाएँ हैं, जो निम्न हैं—

- (1) शारीरिक मानवशास्त्र (Physical Anthropology)
  - (क) मानव-मिति (Anthropometre)
  - (ख) मानव-प्रणिशास्त्र (Human-Biology)
- (2) पुरातत्त्वशास्त्र (Archaeology)
- (3) सांस्कृतिक मानवशास्त्र (Cultural Anthropology)
  - (क) प्रजातिशास्त्र (Ethnology)
  - (ख) भाषा-विज्ञान (Linguistics)
  - (ग) सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology)

बील्स एवं हाइजर (Beals and Higer) ने मानवशास्त्र की शाखाओं को तीन श्रेणियों में रखा है जो निम्नलिखित हैं—

- (1) शारीरिक मानवशास्त्र (Physical Anthropology)
  - (प्र) मानव उत्पत्तिशास्त्र (Study of Human Genetics)
- (2) सांस्कृतिक मानवशास्त्र (Cultural Anthropology)
  - (अ) पुरातत्त्वशास्त्र (Archaeology)
  - (ब) प्रजाति शास्त्र (Ethnology)
  - (स) भाषा विज्ञान (Linguistics)
- (3) सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology)

राल्फ पिडिंगटन (Ralph Piddington) ने मानवशास्त्र की शाखाओं को चार प्रमुख वर्गों में रखा है, जो निम्नलिखित हैं—

- 1 शारीरिक मानवशास्त्र (Physical Anthropology)
- 2 प्रागैतिहासिक पुरातत्त्वशास्त्र (Pre-historic Archaeology)
- 3 सांस्कृतिक मानवशास्त्र (Cultural Anthropology)
4. सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology)

यहाँ हम इनकी संक्षिप्त विवेचना प्रस्तुत करेंगे ।

(1) शारीरिक मानवशास्त्र (Physical Anthropology)—शारीरिक मानवशास्त्र, मानवशास्त्र की वह शाखा है जिसमें हम मानव-जाति के उद्भव एवं विकास, उनकी शारीरिक, प्रजातीय विशेषताओं तथा उनसे सम्बन्धित समस्त विषयों का अध्ययन करते हैं । दूसरे शब्दों में शारीरिक मानवशास्त्र में मानव के उद्बिकास का इतिहास, मनुष्य एवं पशुओं का अन्तर, मानव की प्रजातीय विशेषताएँ एवं विमेह, वंशानुसूक्तमण (Heredity), उत्परिवर्तन (Mutation), मानवीय शारीरिक विभिन्नताएँ एवं कारक आदि का अध्ययन किया जाता है ।

(2) प्रागैतिहासिक पुरातत्त्वशास्त्र (Pre historic Archaeology)—प्रागैतिहासिक पुरातत्त्व मानवशास्त्र की वह शाखा है जिसमें मानव तथा उसकी संस्कृति के उद्भव, उत्थान तथा पतन, एवं भौगोलिक विवरण आदि का अध्ययन किया जाता है। प्राथमिक रूप से इस शाखा का सम्बन्ध प्राचीन संस्कृतियों तथा वर्तमान सम्यता के भूतकाल के स्तरों से सम्बन्धित है। यह भूतकालीन संस्कृतियों के स्वरूपों तथा समय के दौरान उनकी उत्पत्ति एवं विकास का अध्ययन है। सरल शब्दों में पुरातत्त्वशास्त्र के द्वारा प्राचीन संस्कृतियों तथा आधुनिक सम्यताओं की भूतकालीन व्यवस्थाओं का अध्ययन किया जाता है।

(3) सांस्कृतिक मानवशास्त्र (Cultural Anthropology)—सांस्कृतिक मानवशास्त्र, मानवशास्त्र की वह शाखा मानी जाती है, जिसका सम्बन्ध मानव संस्कृतियों की उत्पत्ति तथा इतिहास, उनका उद्बिकास एवं विकास एवं प्रत्येक स्थान तथा काल में मानव संस्कृतियों की संरचना एवं कार्यों का अध्ययन करना है। सरल शब्दों में यह कहा जा सकता है कि सांस्कृतिक मानवशास्त्र का उद्देश्य अपनी विशिष्ट अध्ययन प्रणाली के द्वारा मानव-जानि को विभिन्न समूहों की संस्कृति का अध्ययन करना ही है। इस प्रकार हम देखते हैं कि सांस्कृतिक मानवशास्त्र का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक एवं विस्तृत है, क्योंकि इसमें समाज व्यवस्था, कला, साहित्य, विश्वास आदि का अध्ययन भी सम्मिलित किया जाता है। सांस्कृतिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत विस्तृत विषयों के समावेश के कारण इसकी तीन उपशाखाएँ भी हैं, जिन्हें क्रमशः पुरातत्त्वशास्त्र, प्रजातिशास्त्र एवं भाषा-विज्ञान कहा जाता है।

(4) सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology)—मोटे तौर पर सामाजिक मानवशास्त्र एवं सांस्कृतिक मानवशास्त्र में अन्तर नहीं किया जा सकता परन्तु फिर भी सामाजिक मानवशास्त्र की सीमाओं का निर्धारण किया जा सकता है। सामाजिक मानवशास्त्र का अध्ययन मूलतः सामाजिक संरचना (Social Structure) का अध्ययन है। सामाजिक संरचना में हम संस्थागत सामाजिक व्यवहार, परिवार, नातेदारी, वंश, गोत्र, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक संगठन न्याय-व्यवस्था आदि को रख सकते हैं। हमें ध्यान रखना चाहिए कि इन सब का अध्ययन वह उन समकालीन या ऐतिहासिक समाजों में करता है, जहाँ इस प्रकार के अध्ययन के लिए आवश्यक पर्याप्त सूचनाएँ प्राप्त होती हैं। अनेक मानवशास्त्री इसे सांस्कृतिक मानवशास्त्र की एक उप-शाखा के रूप में देखते हैं परन्तु मूलतः यह एक अत्यन्त अतिरिक्तित्व का है।

हर्षकोविट्ज़ (Herskovitz) ने मेन एण्ड हिज वर्क्स (Man and His Works) में मानवशास्त्र की शाखाओं एवं उनके विषय-क्षेत्रों की विस्तृत विवेचना की है। उनकी विवेचना को मध्य में अग्रोस्किन चार्ट में रखा जा सकता है।<sup>1</sup>

मानवशास्त्र के विषय-क्षेत्र की रूपरेखा  
(Synopsis of the Subject-matter of Anthropology)

मानवशास्त्र

या

मनुष्य और उसके कार्यों का विज्ञान

(1) मनुष्य का अध्ययन (शारीरिक नृत्त्व)

- (1) मानव उद्विकास का अध्ययन,
- (2) मानव वैश्वविषय का अध्ययन,
- (3) मानव जैविकी का अध्ययन,
- (4) सामान्य और रोगात्मक अनुवांशिक लक्षणों के वेदानुक्रम का अध्ययन (मानव अनुवांशिकी)।

(2) मनुष्य के कार्यों का अध्ययन

- (अ) प्रागैतिहासिक पुरातत्त्व
  - (1) प्रागैतिहासिक भौतिक संस्कृति
  - (2) भौतिक संस्कृति के अध्ययन से समाज के उद्विकास का व्युत्पत्तिकरण
- (ब) सांस्कृतिक मानवशास्त्र समकालीन
  - आदिम मनुष्य की सम्पूर्ण जीवन पद्धति, उसकी विचार भावना और क्रिया पद्धतियों का अध्ययन।

- (3) पृथ्वी पर मनुष्य के प्रजातीय और सांस्कृतिक वितरण का अध्ययन-मनुजाति विज्ञान

- (अ) प्रजातियों और संस्कृति का तुलनात्मक अध्ययन,
- (ब) प्रजाति में प्रजातियों का प्रवर्जन और संस्कृतियों का प्रसार,
- (स) प्रजातियों और संस्कृतियों का वर्तमान वितरण।

- (4) भाषाशास्त्र और प्रतीक-विज्ञान  
(1) भाषा और कला जैसे प्रतीकों से होने वाले सम्प्रेषण का तुलनात्मक अध्ययन ।
- (5) विचार और कला  
(1) आदिम तर्क,  
(2) धर्म, जादू, मिथक और विज्ञान,  
(3) ज्ञान,  
(4) कलाएँ, मौखिक साहित्य, संगीत, नृत्य और प्रतिभाकार एवं रेखाकार कलाएँ ।

- (6) आर्थिक मानवशास्त्र  
(1) भौतिक संस्कृति का अध्ययन,  
(2) माल के उत्पादन, वितरण और उपयोग का अध्ययन ।
- (7) सामाजिक मानवशास्त्र  
(1) सामाजिक जीवन के विभिन्न प्रकारों के विकास का अध्ययन ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि मानवशास्त्र मनुष्य और उसके लगभग समस्त पक्षों का अध्ययन है । संक्षेप में पुनः मजमूदार एवं मदान के शब्दों में—सारांशतः मानवशास्त्र शब्द न तो स्पष्ट अध्ययन है और न बिना बस्ते (निर्विभाग) बाले अध्ययन की तरह अनिश्चित ही बरन् मानवशास्त्र मनुष्य के शारीरिक, सामाजिक और सांस्कृतिक पक्षों का सुपरिभाषित (सीमित अर्थ में) अध्ययन है । मानवशास्त्र निठल्लों का घन्घा भी नहीं है । ऐसा अध्ययन भी यह नहीं है जिसका आधुनिक विद्वान् से कोई वास्ता ही न हो । हमारे जीवन में इसका वस्तुतः तारिख स्थान है । न यह आकर्षक वनवासियों (जंगलियों) और तथाकथित हास्यास्पद रीति-रिवाजों मात्र का अध्ययन है और न अतीत की पण्डिताक लढाई, टूटे-फूटे वर्तन, शिलीमूल खोपड़ियों और हड्डियों मात्र का अध्ययन है । मानवशास्त्र यह नहीं तो है ही, साथ ही कुछ और भी है । इन सभी के सन्दर्भ में मानवशास्त्र का एक उद्देश्य है । ईर्वात प्रिट्चांड के शब्दों में यह उद्देश्य है किसी भी काल (भूत या वर्तमान) में कहीं भी रहे या आज रहने वाले विविध प्राणी मनुष्य को समझना । आधुनिक

जीवन में मानवशास्त्र के प्रत्यक्ष महत्त्व को दर्शाते हुए वसूखोन नृतत्व की तुलना उस दर्पण से करते हैं जिसमें देखकर मनुष्य, आदिम या सभ्य के लेवल के वर्ग, अपने अनन्त शारीरिक और सांस्कृतिक वैविध्य को समझ सके और उसकी दाद दे सके।<sup>1</sup>

### सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology)

सामाजिक मानवशास्त्र 'समाज' (Society) एवं 'सामाजिक संरचना' (Social Structure) के अध्ययन से सम्बन्धित है। समाज से हमारा आशय विभिन्न प्रकार के सत्यागत व्यवहारों के द्वारा बंधे लोगों से है। मनुष्यों का व्यवहार विभिन्न सत्यागत सम्बन्धों से बंधा होता है। ये सत्यागत सम्बन्ध एवं व्यवस्थाएँ ही सामाजिक मानवशास्त्र की विषय-वस्तु हैं। वस्तुतः जब हम सामाजिक सम्बन्धों की बात करते हैं तो हमारा आशय उन व्यवहारों से होता है, जो हमारे लिए परिचित हैं और जो किसी भी समाज के विशिष्ट लक्षण हैं। सामाजिक मानवशास्त्री जब सामाजिक सम्बन्धों की बात करते हैं तो इससे उनका आशय लोगों के व्यवहार के आधार से है।

सामाजिक मानवशास्त्र को सामान्यतः मानवशास्त्र की वह शाखा माना जाता है जो मानवीय समाजों के सामाजिक (Social) पक्ष से सम्बन्धित है एवं सामाजिक संरचना (जिसमें हम सत्यागत सामाजिक व्यवहार, विवाह परिवार, नातेदारी, वंश, गौत्र, सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक संगठन तथा न्याय व्यवस्था आदि को रखते हैं) के अध्ययन का विज्ञान है।

### सामाजिक मानवशास्त्र का अर्थ एवं परिभाषा (Meaning and Definition of Social Anthropology)

सामाजिक मानवशास्त्र को परिभाषित करना आसान नहीं है। इसकी परिभाषा के आधार को लेकर समाजशास्त्रियों में पर्याप्त मतभेद है। कुछ लोग इसे समाजशास्त्र की एक शाखा मानते हैं,<sup>2</sup> तो कुछ लोग इसे सांस्कृतिक मानवशास्त्र की एक शाखा मानते हैं।<sup>3</sup> किन्तु फिर भी सामाजिक मानवशास्त्र में मानव के सामाजिक स्वरूप पर विशेष महत्त्व दिया जाता है।

लेडी स्ट्रॉस ने सामाजिक एवं सांस्कृतिक मानवशास्त्र का अन्तर स्पष्ट करते हुए लिखा है कि "मानव को दो प्रकार से परिभाषित किया जा सकता है—उपकरण-निर्माणकारी प्राणी (Tool-making Animal) के रूप में यद्यपि सामाजिक प्राणी (Social Animal) के रूप में। यदि आप मानव को प्रथम अर्थात् उपकरण-निर्माणकारी प्राणी के रूप में विवेचना कर रहे हैं तो आप

1 D. N. Majumdar & T. N. Madan Ibid, p. 5.

2 Lucy Mair An Introduction to Social Anthropology, p. 1.

3 E. E. Evans Pritchard: Social Anthropology, p. 11.

उपकरण से प्रारम्भ करते हैं, और उपकरण के रूप में मानते हुए उन संस्थाओं (Institutions) तक पहुँचते हैं जिसके कारण सामाजिक सम्बन्ध सम्भव होने हैं। यह सांस्कृतिक मानवशास्त्र (Cultural Anthropology) है, लेकिन यदि आप मनुष्य को एक सामाजिक सम्बन्ध (Social Relations) से प्रारम्भ करते हैं और उस विधि के रूप में जिसके द्वारा सामाजिक सम्बन्ध स्थिर रहता है, उपकरण तथा संस्कृति तक पहुँचते हैं। यही सामाजिक मानवशास्त्र (Social Anthropology) है। इन दोनों में भेद केवल मात्र दृष्टिकोण या परिप्रेक्ष्य (Perspective) का है और सामाजिक मानवशास्त्र तथा सांस्कृतिक मानवशास्त्र की विधि-व्यवस्था में कोई गम्भीर अन्तर नहीं है।<sup>1</sup>

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचना के आधार पर यह सुगमतापूर्वक जाना जा सकता है कि सामाजिक मानवशास्त्र में मानव को एक सामाजिक प्राणी मानकर उसके सामाजिक संगठन, सामाजिक संस्थाओं एवं सामाजिक व्यवहार का अध्ययन किया जाता है।

लूसी मेयर ने 'एन इंट्रोडक्शन टू सोशल एन्थ्रोपोलोजी' में सामाजिक मानवशास्त्र को परिभाषित करते हुए लिखा है कि "सामाजिक मानवशास्त्र का अधिक सम्बन्ध ऐसे समाजों से है, जो इस देश से अथवा दूसरे भौगोलिक देशों से भिन्न हैं, जिन्हें (भूगोल की उपेक्षा करके) पश्चिमी कहा जाता है। इसका (सामाजिक मानवशास्त्र) ध्यान सदा ऐसे समाजों पर केन्द्रित रहा है, जो आदिम कहे जाते हैं, अथवा विस्तारपूर्वक कहने की सुविधा हो तो हम यह कह सकते हैं कि ऐसे समाज जिनकी प्रविधि सरल हैं, अर्थात् ऐसे लोग, जो हमारे यहाँ प्रचलित उपकरणों के बिना ही कार्य चलाते हैं, जिनके यहाँ रस्स और यन्त्रचालित परिवहन तो दूर रहा, मुद्रा और लेखन कला का भी अभाव है। उनका काम-धाम इन चीजों के बिना ही चलता है। इस कारण उनका जीवन यापन हमसे बहुत भिन्न है।"<sup>2</sup>

ई ई इवान्स प्रिट्चार्ड भी इसे समाजशास्त्र की एक शाखा मानते हैं। वे स्वयं सोशल एन्थ्रोपोलोजी नामक अपने ग्रन्थ में लिखते हैं कि "सामाजिक मानवशास्त्र समाजशास्त्रीय अध्ययनों की एक शाखा मानी जा सकती है—वह शाखा जो कि मुख्यतः अपने को आदिम समाजों के अध्ययन में लगानी है।"<sup>3</sup> इस उपर्युक्त परिभाषा में हम देखते हैं कि ई. ई. इवान्स प्रिट्चार्ड सामाजिक मानवशास्त्र को केवल आदिम समाजों के अध्ययन तक ही सीमित मानते हैं, क्योंकि आदिम समाजों का अध्ययन सामाजिक मानवशास्त्र का प्रमुख उद्देश्य है। आगे

1 *Levi Strauss* - Social Structure in Anthropology Today, 1953, p 1.

2 *Lucy Mair* op cit, p 2.

3 *E. F. Evans Pritchard* - Social Anthropology, 1954, p 11.



एक अन्य स्थान पर प्रिट्चार्ड ने इसे अधिक स्पष्ट करते हुए व्यक्त किया है कि सामाजिक मानवशास्त्र सामाजिक व्यवहार, सामान्यतः सस्यागत स्वरूपों में जैसे परिवार, नातेदारी व्यवस्था (Kinship System), राजनीतिक संगठन (Political Organisation), वैधानिक विधियाँ (Legal Procedures), धार्मिक विश्वास (Religious Cults), इत्यादि और इन संस्थाओं में पारस्परिक सम्बन्धों का अध्ययन है। यह इन सबका अध्ययन उन समकालीन या ऐतिहासिक समाजों में करता है जहाँ इस प्रकार के अध्ययन के लिए आवश्यक पर्याप्त सूचनाएँ प्राप्त हो सकें।

एस. एफ. नडेल ने 'द फाउन्डेशन ऑफ सोशल ऐन्थ्रोपोलोजी' में सामाजिक मानवशास्त्र को परिभाषित किया है। एस एफ नडेल के शब्दों में, "सामाजिक मानवशास्त्र, इतिहास-विहीन (Without History) समाजों का और 'अपरिचित' (Exotic) प्रकृति की संस्कृतियों का अध्ययन है।"<sup>1</sup> इस प्रकार उन्होंने भी सामाजिक मानवशास्त्र को ऐसे समाजों के अध्ययन तक ही सीमित रखा है जिनके बारे में न ही प्रमाण मिलते हैं और न ही उनकी कोई ऐतिहासिक पृष्ठभूमि है। इसी के साथ इस लक्ष्य पर भी जोर दिया है कि सामाजिक मानवशास्त्र ऐसी संस्कृतियों का अध्ययन है जिनके आवरण में उनके लोग, सभी समाजों के लिए अपरिचित जैसे हैं। आगे और भी स्पष्ट करते हुए नडेल (Nadel) ने कहा है कि इस विज्ञान का प्रमुख उद्देश्य आदिम मनुष्यों को, उनके द्वारा निर्मित संस्कृति को और उस सामाजिक व्यवस्था को, जिसमें वे रहते और कार्य करते हैं, समझना है।

ई ए. होबेल (E A. Hoebel) ने 'मैन इन द प्रिमिटिव वर्ल्ड' में लिखा है कि "सामाजिक मानवशास्त्र सामाजिक व्यवहार और सामाजिक समूहों के संगठन (अथवा समाज रचना) के अध्ययन पर अपना लक्ष्य केन्द्रित करता है।"<sup>2</sup>

बोहानन (Bohnan) ने मानवशास्त्र की परिभाषा करते हुए लिखा है कि "एक ओर जहाँ यह विज्ञान मनुष्यों के बारे में ज्ञान एकत्र करता है, और उसका वर्गीकरण एवं विश्लेषण करता है, वहीं दूसरी ओर अर्वाचीन संसार के विषय में हमारे जो बुनियादी विचार हैं, उनके विश्लेषण में हमें सूक्ष्म दृष्टि प्रदान करता है।"

प्रो एम. एन श्रीनिवास (Prof M N Srinivas) ने अपने एक लेख के *मानवशास्त्र को परिभाषित किया है*। प्रो. एम. एन. श्रीनिवास (M. N. Srinivas) ने सामाजिक मानवशास्त्र को मानव समाजों का तुलनात्मक अध्ययन कहा है। उन्हीं के शब्दों में, "सामाजिक मानवशास्त्र मानव समाजों का तुलनात्मक

1 S F Nadel - The Foundation of Social Anthropology, 1953, p. 6.

2 E A Hoebel - Man in the Primitive World, p. 3.

अध्ययन है, आदर्श रूप में उसके अन्तर्गत आदिम, सम्य एवं ऐतिहासिक सभी समाज आते हैं अर्थात् इस भाँति सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत विभिन्न समाजों का विश्लेषणात्मक तथा तुलनात्मक अध्ययन किया जाता है।”<sup>1</sup>

ए आर रेडक्लिफ ब्राउन (A R Redcliffe Brown) ने सामाजिक मानवशास्त्र को परिभाषित करते हुए कहा है कि “सामाजिक मानवशास्त्र समाजशास्त्र की वह शाखा है जो कि आदिम समाजों का अध्ययन करती है।”<sup>2</sup> दूसरे शब्दों में, इनका आशय है कि सामाजिक मानवशास्त्र ऐसी ही सामाजिक व्यवस्थाओं का अध्ययन है जिनका सम्पर्क विशेष रूप में आदिम समाजों से होता है। एक अन्य लेख में इन्होंने सामाजिक मानवशास्त्र को दूसरी तरह परिभाषित किया था, जिसमें ब्राउन ने स्पष्ट किया था कि सामाजिक मानवशास्त्र विविध प्रकार के समाजों की नमूने तुलना द्वारा मानव समाज की प्रकृति के सम्बन्ध में खोज है।

डॉ एस सी दुबे (Dr. S C Dubey) ने सामाजिक मानवशास्त्र को एक ऐसा विज्ञान कहा है, जो मनुष्य के व्यवहार का विभिन्न सामाजिक स्थितियों में अध्ययन करता है।

डॉ. मजूमदार एवं मदान (Dr. Majumdar & T. N Madan) लिखते हैं कि “सामाजिक जीवन के विविध प्रकारों तथा सामाजिक जीवन के विकास का अध्ययन ही सामाजिक मानवशास्त्र है।”

सामाजिक मानवशास्त्र की उपर्युक्त परिभाषाओं के आधार पर सामाजिक मानवशास्त्र की कुछ आधारभूत विशेषताओं का उल्लेख किया जा सकता है जो निम्नांकित हैं—

- (1) सामाजिक मानवशास्त्र का सम्बन्ध मुख्यतः आदिम समाजों के अध्ययन से है।
- (2) सामाजिक मानवशास्त्र सस्थागत सामाजिक सम्बन्धों और उन व्यवस्थाओं का अध्ययन करता है, जिनमें ये सम्बन्ध सगठित होते हैं।
- (3) सामाजिक मानवशास्त्र मूलतः सामाजिक संरचनाओं का अध्ययन करता है। सामाजिक संरचना में विवाह, परिवार, भातेदारी, वंश, गोत्र, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक व्यवस्था एवं विभिन्न व्यवस्था आदि को सम्मिलित किया जाता है।
- (4) सामाजिक मानवशास्त्र का सम्बन्ध मानवीय व्यवहार की विविधता और उसमें पार जाने वाली एकता का भी अध्ययन व निरूपण करना है।

1 M N Srinivas - Anthropology in Sociological Bulletin, Vol. 1 No. 1 (1952)

2 A R Redcliffe Brown : American Anthropologist, Vol. 5, No 3, 1949.

## सामाजिक मानवशास्त्र की विषय-वस्तु (Subject matter of Social Anthropology)

सामाजिक मानवशास्त्र के पारिभाषिक विश्लेषण के उपरान्त अब हम सामाजिक मानवशास्त्र की विषय-वस्तु (Subject-matter) पर प्रकाश डालेंगे।

उपरोक्त विद्वानों ने जिन शब्दों में सामाजिक मानवशास्त्र को परिभाषित किया है उससे ऐसा प्रतीत होता है कि सामाजिक मानवशास्त्र के अध्ययन विषय तथा क्षेत्र के बारे में काफी विवादग्रस्त विचार हैं। रेडक्लिफ ब्राउन (Redcliffe Brown) सामाजिक मानवशास्त्र के क्षेत्र को आदिकालीन समाज एवं मनुष्यों तक ही सीमित रखते हैं। इनके मतानुसार सामाजिक मानवशास्त्र उन समाजों अथवा सामाजिक व्यवस्थाओं का अध्ययन है जिनकी समग्र रूप में तुलना की जा सके। अर्थात् सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत सीमित समाजों या सामाजिक व्यवस्थाओं को अपने अध्ययन में सम्मिलित कर सामाजिक जीवन की उसकी समग्रता में देखने और तुलना करने का यत्न किया जाता है। दूसरी ओर इवान्स प्रिट्चार्ड (Evans Pritchard) सामाजिक व्यवस्थाओं पर जोर देकर नहीं, बल्कि सामाजिक व्यवहार एवं सामाजिक संस्थाओं को सामाजिक मानवशास्त्र के क्षेत्र के अन्तर्गत मानते हैं। एक अन्य मानवशास्त्री पिडिंगटन सामाजिक मानवशास्त्र को समकालीन आदिम समाजों की संस्कृतियों (Study of Cultures of Contemporary Primitive Communities) का अध्ययन मानते हैं। प्रमुख मानवशास्त्री नडेल (Nadel) ने तो पहले दो विद्वानों से मतभेद स्पष्ट करते हुए जोर देकर कहा है कि सामाजिक व्यवस्थाएँ ही सामाजिक मानवशास्त्र का तर्क पूर्ण अध्ययन विषय हैं। लूसी मेयर (Lucy Mair) ने तो यहाँ तक कहा है कि आजकल अधिकतर सामाजिक मानवशास्त्री अपने विषय को समाजशास्त्र की एक शाखा के रूप में मानते हैं। इससे ऐसा भ्रम उत्पन्न होता है कि हम सैद्धांतिक समाजशास्त्रियों की भाँति अनेक प्रकार के मानव समाजों में सामान्य नियम ढूँढते हैं। भारतीय समाजशास्त्रियों में प्रो. एस सी दुबे (S C Dubey) के सामाजिक मानवशास्त्र के अध्ययन विषय-क्षेत्र में सामाजिक तथा राजकीय संगठन, व्यापक व्यवस्था आदि आते हैं। विभिन्न विचारों को दृष्टि में रखकर यथार्थता की सम्भूति आवश्यक है, जिसके लिए यह जानना चाहिए कि सामाजिक मानवशास्त्र वास्तव में 'क्या अध्ययन करता है' और 'क्या अध्ययन नहीं करता है।'

सामाजिक मानवशास्त्र क्या अध्ययन करता है ?

इसके अन्तर्गत हम निम्नांकित बिन्दुओं को रख सकते हैं—

1. सामाजिक मानवशास्त्र में सर्वप्रथम आदिकालीन समाजों का अध्ययन शामिल है। आदिकालीन समाजों की संरचना, परम्पराओं, विश्वासों और प्रथाओं आदि का अध्ययन किया जाता है। साथ ही उन समाजों के सदस्यों के व्यवहार की

उन प्रक्रियाओं का विश्लेषण किया जाता है जिनके फलस्वरूप विशेष प्रकार की सामाजिक घटनाएँ पैदा होती हैं ।

2 सामाजिक मानवशास्त्र का आदिकालीन समाजों वा यह अध्ययन केवल एकपक्षीय नहीं होता, यह तुलनात्मक विश्लेषण पर आधारित होता है । सामाजिक मानवशास्त्री मानव समाजों की प्राचीन और अर्वाचीन संरचनाओं का अध्ययन करके यह तुलनात्मक विश्लेषण प्रस्तुत करते हैं ।

3 सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत मानवों के उन व्यवहारों का अध्ययन होता है जिनका विकास प्रायः विशेष परिस्थितियों के कारण होता है । इसके अनिर्दिष्ट विभिन्न सांस्कृतिक प्रभावों का अध्ययन भी इस शास्त्र में किया जाता है । सामाजिक मानवशास्त्री यह देखने का प्रयास करता है कि समाज की संस्कृति किस प्रकार विकसित होती है, किस तरह उसका प्रसारण होता है और किस रूप में वह अन्य संस्कृति को प्रभावित करती है पर इसका आशय यह नहीं है कि सामाजिक मानवशास्त्र को हम संस्कृतियों का अध्ययन मान लें । मूल रूप में इसमें समाजों का अध्ययन है, संस्कृतियों का नहीं, पर चूँकि समाज व संस्कृति परस्पर घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित हैं, अतः समाज के अध्ययन के सिलसिले में कुछ सांस्कृतिक प्रभावों का अध्ययन भी होता है ।

इस प्रकार सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत उन संस्थागत सामाजिक सम्बन्धों, व्यवहारों, व्यवस्थाओं, मूल्यों आदि का अध्ययन सम्मिलित है जिन्हें वास्तविक प्रवलोकन द्वारा ज्ञात किया जा सकता है । इस शास्त्र का क्षेत्र वस्तुतः अत्यन्त व्यापक है । यह मानव समाजों की समस्याओं का अध्ययन करता है और सम्यता के स्तर से दूर समाजों की प्रक्रियाओं का अध्ययन इतिहास के रूप में करता है । सामाजिक मानवशास्त्री यह देखता है कि किसी समाज में मानव व्यवहार के मौलिक प्रतिमान क्या हैं और परिवर्तित परिस्थितियों में व्यवहार के प्रतिमान किस तरह स्थिर रहते हैं । वह यह भी देखता है कि मानव समूह की क्रियाओं को तथा व्यक्ति की क्रियाओं को कौन नियन्त्रित करता है ? निष्कर्ष यही है कि सामाजिक मानवशास्त्र का केन्द्रीय विषय व्यक्ति और समाजों की क्रियाएँ हैं । इसका क्षेत्र व्यक्ति और समाज की पारिवारिक, धार्मिक, आर्थिक आदि सभी क्रियाओं और व्यवस्थाओं तक व्यापक है । यह शास्त्र सभी मानव समाजों का अध्ययन करता है, तथापि आदिम समाजों के अध्ययन में विशेष प्रयत्नशील रहता है क्योंकि आदिम समाजों के सामाजिक जीवन, सामाजिक सम्बन्धों और संस्थाओं का विश्लेषण बड़े महत्त्व का है । जर्न-जर्न आदिम समाज और संस्कृतियाँ लुप्त होती जा रही हैं, अतः यदि उनका अध्ययन न किया गया तो मनुष्य आवश्यक अमूल्य ज्ञान से वंचित रह जाएगा । उल्लेखनीय है कि सामाजिक मानवशास्त्र ऐसी सामाजिक संस्थाओं, सम्बन्धों, व्यवस्थाओं आदि का ही अध्ययन करता है जो वास्तविक तथ्यों पर आधारित खोज होते हैं ।

सामाजिक मानवशास्त्र क्या अध्ययन नहीं करता है ?

सामाजिक मानवशास्त्र का विषय-क्षेत्र यद्यपि अत्यन्त व्यापक है तथापि असीमित नहीं है। समाज व संस्कृति से सम्बन्धित अनेक बातें इसके अध्ययन क्षेत्र में सम्मिलित नहीं होती। प्रायः सामाजिक मानवशास्त्री इन बातों का अध्ययन नहीं करते—

1 सामाजिक मानवशास्त्री किसी सम्पूर्ण संस्कृति को लेकर नहीं चलते क्योंकि यह कार्य सांस्कृतिक मानवशास्त्र का है। वे केवल संस्थागत सामाजिक व्यवहारों, सामाजिक संस्थाओं, सामाजिक संगठनों और व्यवस्थाओं आदि के अध्ययन तक अपने को सीमित रखते हैं। कारण स्पष्ट है कि सामाजिक मानवशास्त्र सांस्कृतिक मानवशास्त्र की एक शाखा है, अतः सांस्कृतिक मानवशास्त्र के सभी अध्ययन विषयों को अपने क्षेत्र में नहीं समेट सकती।

2 सम्पूर्ण संस्कृति का अध्ययन न करने के कारण ही सामाजिक मानवशास्त्र सम्पूर्ण (Whole) समाज का अध्ययन नहीं करता। इसके अन्तर्गत समाज के कुछ पहलुओं को ही चुना जाता है। यह सम्भव नहीं है कि सामाजिक मानवशास्त्री अथवा अन्य कोई वैज्ञानिक या समाजशास्त्री संसार के सम्पूर्ण भाग का अथवा सम्पूर्ण प्रकृति का अवलोकन करे या अध्ययन करे। इवान्स प्रिट्चार्ड ने इमीनिस् लिखा है कि सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत केवल कुछ संस्थागत व्यवहारों अथवा संस्थाओं (जैसे—परिवार, नातेदारी, धार्मिक विश्वास, राजनीतिक संगठन आदि) को लिया जाता है। इसी विचार की पुष्टि में श्री बीटी (Beattie) ने लिखा है कि “सामाजिक मानवशास्त्र की विषय-सामग्री के अन्तर्गत सम्पूर्ण समाज अथवा समाजों से अधिक यद्यार्थ उन संस्थागत सामाजिक सम्बन्धों और व्यवस्थाओं को लिया जाना है जिनमें वे सम्बन्ध व्यवस्थित रह सकें।”

3 सामाजिक मानवशास्त्री अपने को देश और काल की सीमा में बाँध कर नहीं चलते। उन्होंने सामाजिक जीवन के विभिन्न पक्षों और प्रत्येक देश और काल के समाजों का वर्णन और विश्लेषण किया है और आज भी वे ऐसा ही कर रहे हैं। प्रायः आदिम समाजों के अध्ययन में वे इसलिए अधिक सन्तुष्ट रहते हैं क्योंकि प्रथम तो ये समाज छोटे और सरल होने हैं जिनका आसानी से और सुसंगठित तरीके से अध्ययन सम्भव होता है, तथा दूसरे, इनके अध्ययन से प्राप्त ज्ञान आधुनिक अटिल समाजों के अध्ययन में सहायोगी सिद्ध होता है।

4 सामाजिक मानवशास्त्री विभिन्न समाजों की प्रक्रियाओं, जनसंख्या, आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक, पारिवारिक व्यवस्थाओं आदि का अध्ययन समग्र रूप में नहीं बल्कि उनके अंशों के रूप में करते हैं।

ई ई इवान्स प्रिट्चार्ड (E E Evans Pritchard) ने सामाजिक मानवशास्त्र के अध्ययन क्षेत्र का स्पष्टीकरण करते हुए जिन लक्षणों का वर्णन किया है उनमें ‘सामाजिक मानवशास्त्र के विषय क्षेत्र’ को जानने में मदद मिलती है, जिनका उल्लेख इस प्रकार है—

- (1) यद्यपि सामाजिक मानवशास्त्री सभी प्रकार के मानव समाजों का अध्ययन करता है, किन्तु प्रमुख रूपों में आदिम समाजों के अध्ययन की ओर अधिक ध्यान देता है। जैसे कि आदिम समाजों में लोगों की भाषा, कानूनी व्यवस्था, धर्म, सामाजिक तथा राजनीतिक संस्थाएँ।
- (2) सामाजिक मानवशास्त्र किसी भी सामाजिक संस्था, सम्बन्ध एवं व्यवस्था के विषय में अध्ययन करता है जो कि उपलब्ध तथ्यों पर आधारित होती है।
- (3) सामाजिक मानवशास्त्र संस्थागत सामाजिक व्यवहारों व सम्बन्धों तथा संस्थाओं का विज्ञान है जिसके अन्तर्गत समाज की जनसंख्या आर्थिक स्थिति तथा वैधानिक एवं राजनीतिक संस्थाएँ परिवार तथा नातेदारी की व्यवस्था, धर्म आदि का अध्ययन सामाजिक व्यवस्थाओं के एक मुख्य अंग के रूप में किया जाता है।
- (4) सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर्गत समाजों का अध्ययन होता है, न कि संस्कृतियों का। समाज की सम्पूर्ण सामाजिक संरचना में विभिन्न ऐसी व्यवस्थाएँ पाई जाती हैं जिनको नातेदारी व्यवस्था आर्थिक व्यवस्था तथा धार्मिक एवं राजनीतिक व्यवस्था के नाम से जाना जाता है। इन्हीं के अन्तर्गत अन्य सामाजिक क्रियाएँ जैसे विवाह, सरकार, धर्म आदि भी आते हैं।

उपरोक्त विवरण में सामाजिक मानवशास्त्र के प्रमुख लक्षणों का वर्णन करते हुए इवान्स प्रिट्चार्ड ने 'आदिम समाजों' के अध्ययन पर जोर दिया है। आदिम समाज (Primitive) किसे कहा जा सकता है और उसका अध्ययन हम क्यों करते हैं इसके लिए राल्फ पिडिंगटन (Ralph Piddington) के शब्दों में ऐसे समाजों की प्रमुख विशेषताओं का उल्लेख इस प्रकार किया है—

- (1) आदिम समाजों में प्रायः लेखन या लिपि का अभाव रहकर व्यापक निरक्षरता पाई जाती है।
- (2) ऐसे समाजों के संगठन का प्रमुख आधार यौन, ग्राम या जनजाति होता है न कि सम्य समाजों की तरह राज्य, राष्ट्र या साम्राज्य।
- (3) इस प्रकार के समाजों में औद्योगिकी विकास निम्नतम पाया जाता है।
- (4) आदिम समाजों में परस्पर सामाजिक सम्बन्धों का आधार रक्त-सम्बन्ध तथा स्थान होता है, जो कि सम्य समाज की तुलना में अधिक गठित पाया जाता है।
- (5) आदिम समाजों में आर्थिक विशेषीकरण तथा सामाजिक समूहों का अभाव पाया जाता है जो सम्य समाजों में नहीं होता।

संक्षेप में जे एच-एम बीटी के अनुसार सामाजिक मानवशास्त्र का अध्ययन विषय-सम्पूर्ण समाज या समाजों से अधिक यथार्थ रूप में संस्थागत सामाजिक सम्बन्ध तथा वे व्यवस्थाएँ हैं जिनमें ये सम्बन्ध व्यवस्थित रह सकें।<sup>1</sup> इसके आधार पर सामाजिक मानवशास्त्र के विषय क्षेत्र में इन विषयों को सम्मिलित किया जाता है—(1) ऐसे संस्थागत सामाजिक सम्बन्ध घटनाएँ एवं व्यवहार जो घटित होकर वास्तविक रूप में पाए जाते हैं, (2) ऐसे समाज के लोग इनको कन रूपों में समझते हैं (3) इन सबसे सम्बन्धित जो सामाजिक, वैधानिक एवं नैतिक प्रचलित रहते हैं। इस भाँति सामाजिक मानवशास्त्र में सम्पादित सामाजिक व्यवहारों, सामाजिक सम्बन्धों तथा सामाजिक व्यवस्थाओं एवं मूल्यों के अध्ययन को महत्त्व दिया जाता है। एस एफ. नडेल के जर्मनी में सामाजिक मानवशास्त्री प्रायः अवलोकन (Observation) पर अधिक जोर देते हैं न कि (Extraction) पर, गहन विश्लेषण पर अधिक बल देते हैं, न कि विस्तृत खोजों पर (Wide Range Surveys) जिसमें उन तथ्यों का संग्रह सम्भव हो सके जो कि मनाजशास्त्रीय अनुमानधन से छूट जाते हैं और इतिहास के पृष्ठों में लिखने से रह जाते हैं।<sup>2</sup>

**हम आदिम समाजों का अध्ययन क्यों करते हैं ?**

**(Why do We Study Primitive Societies ?)**

सामाजिक मानवशास्त्री आदिम समाजों का अध्ययन क्यों करते हैं ? जब हम इस प्रश्न के उत्तर पर विचार करते हैं तो साथ में यह तर्क भी प्रस्तुत किया जाना है कि यदि सामाजिक मानवशास्त्री उनका ही गम्भीर अध्ययन एवं परिश्रम मध्य एवं विकासशील समाजों की समस्याओं का विश्लेषण करने में करें जितना कि वे आदिम समाजों में करते हैं, तो अधिक लाभकारी परिणाम सामने आ सकते हैं। इस सम्बन्ध में यह सोचना कि सामाजिक मानवशास्त्र का अध्ययन आदिम समाजों तक ही सीमित है, गलत है। सामाजिक मानवशास्त्री आदिम समाजों का अध्ययन एक प्रकार की ऐतिहासिक घटना (Historical Accident) मात्र ही है। 18वीं शताब्दी में औद्योगिक क्रांति के समय यूरोप के लोगो ने अफ्रीका तथा एशिया के अनेक क्षेत्रों में प्रवेश किया। पर्यटक, मिशनरी, व्यापारी इत्यादि ने उनके जीवन से सम्बन्धित महत्वपूर्ण विवरण प्रस्तुत किए। इस तरह प्राच्य देशों तथा विश्व के अन्य सुदूर क्षेत्रों के सम्बन्ध में यूरोप में सत्य, अर्धसत्य और असत्य मिनी-जुली सामग्री को एकत्रित किया गया। वैज्ञानिक अध्ययन के रूप में सामाजिक मानवशास्त्र ने यथार्थ को अपना लक्ष्य मानते हुए सामाजिक तथा सांस्कृतिक सत्य के निरूपण के लिए उसने अपनी विशिष्ट-प्रणाली विकसित की।

सर हेनरी मेन (Sir Henry Maine) ने स्पष्ट किया है कि आदिम समाजों की घटनाओं को समझना पहले-पहल बठिन होता है। यह परेशानी उनकी विचित्रता के कारण होती है। वर्तमान दृष्टिकोण से ऐसी घटनाओं को देखने पर हमें आश्चर्य

1 J H M Beattie British Journal of Sociology 1949, p 46

2 S F Nadel op cit, p 7

न हो ऐसा नहीं हो सकता। इसलिए स्पष्ट है कि सामाजिक मानवशास्त्रियों द्वारा आदिम समाजों के अध्ययन का महत्वपूर्ण कारण इन समाजों का अज्ञानता है, जिसके प्रति लालसा जाग्रत होना स्वाभाविक ही है अर्थात् जिज्ञासा ही मानव का अज्ञान के प्रति आवर्णित कर प्रेरणा देती रही है। अतः एस एफ नडेन न जा देकर कहा है कि आजकल ऐसे आदिम समाजों के अनाखेपन या अपरिचितता (Strangeness of Primitive Society) पर नहीं अपितु तुलनात्मक अध्ययन द्वारा आदिम समाजों और हमारे सम्य समाजों में समानता को ढूँढने पर अधिक जोर दिया जाता है। वास्तव में प्रायः यह निरूपण करने की इच्छा की, कुछ भी हो, किस प्रकार मनुष्य सर्वत्र समान है, स्पष्टतः प्रकट होती है।

अनेक मानवशास्त्रियों ने कुछ अन्य तक भी प्रस्तुत किए हैं जिनके आधार पर सामाजिक मानवशास्त्रियों द्वारा आदिम समाजों का अध्ययन क्यों किया जाता है का उत्तर और भी विस्तार से समझा जा सकता है—

ई ई इवान्स प्रिट्चार्ड (E E Evans Pritchard) के शब्दों में आदिम समाजों के अध्ययन का महत्त्व उनके आन्तरिक मूल्य (Intrinsic Value) के कारण है। आदिम समाजों में जीवन के अनेक तरीकों, मूल्यों तथा जीवन के ऐसे विश्वासों का आभास होता है जो हमारी दृष्टि में आराम एवं सम्पत्ति की स्थूलतम आवश्यकता से भी कम हैं। वे मानव-जीवन के साक्षात् प्रतिद्वन्द्व हैं तथा उनमें मानव के सजीव रूप की अधिक स्पष्ट तथा स्वभाविक स्वरूप की भटक मिलती है। क्लूखोन (Kluckhohn) के अनुसार आदिम समाजों का अध्ययन हमारे लिए अपने सम्य समाजों को समझने के लिए एक सरल मार्ग प्रस्तुत करता है, क्योंकि आदिम समाज बहुत सारे, सरल एवं छोटे होते हैं इसलिए उनके आधार पर किए गए अध्ययनों के सहारे अधिक विकसित समाजों का अध्ययन सरल हो जाता है।

आदिम समाजों के अध्ययन पर जोर देने का एक कारण यह भी है कि सम्य समाजों के सम्पर्क में आने से उनमें परिवर्तन आ रहे हैं जिससे आदिम समाजों का 'अपनापन' समाप्त होता जा रहा है। इसी के लिए इवान्स प्रिट्चार्ड ने स्पष्ट कहा है कि ये लुप्त होती हुई (Vanishing Social System) सामाजिक व्यवस्थाएँ अपूर्व संरचनात्मक विभिन्नताओं (Unique Structural Variations) को प्रस्तुत करती हैं जिनका कि अध्ययन मानव-समाज की प्रकृति को समझने में हमें काफी मदद करता है, क्योंकि संस्थाओं के तुलनात्मक अध्ययन में समाजों की सहायता देने महत्त्व की नहीं होनी जितनी कि उनकी विभिन्नता की सीमाएँ।

डी एन. मजूमदार एवं टी एन मदान ने अपनी पूर्वोक्त कृति में इस प्रश्न की विस्तार में विवेचना की है कि 'हम आदिम समाजों का अध्ययन क्यों करते हैं।' डॉ. मजूमदार एवं मदान लिखते हैं—

“यदि यह कहा गया है कि मानवशास्त्र कात, स्थान और सांस्कृतिक स्तर का भेद किए बिना मनुष्य का अध्ययन करता है, यह तब पूर्णतः सत्य है कि



सामाजिक मानवशास्त्र द्वारा मानव आदिम समाज का अध्ययन ही क्यों किया जाता रहा है ?" मजूमदार का मानना है कि इस प्रकार के अध्ययनों के मूल में दो कारण उत्तरदायी हैं वे हैं—

- 1 ऐतिहासिक संयोग एवं बाद में,
- 2 जानबूझकर किए गए प्रयासों के द्वारा आदिम समाजों के अध्ययन को प्राथमिकता ।

मजूमदार का विचार है कि यूरोपीय राष्ट्रों द्वारा विश्व के विभिन्न भागों की खोज के युग का आरम्भ पन्द्रहवीं शताब्दी में हो गया था । इसी दौर में उत्तरी और दक्षिणी अमेरिकी महाद्वीप की खोज हुई और अफ्रीका तथा सुदूर-पूर्व के कई भागों को भी खोज निकाला गया । अफ्रीकी नौगो श्रमिक पद्धति पर प्रधानतः आधारित अमेरिकी बागान आर्थिकी ने यूरोप में भारी उद्योगों के विकास में कारगर योग दिया । सन्धारहवीं शताब्दी तक आते-आते यूरोप में औद्योगिक क्रांति (Industrial Revolution) का प्रवर्तन हो चुका था । बड़े पैमाने पर उत्पादन की क्षमता के लिए यह आवश्यक था कि कच्चा माल (Raw Material) और बाजार (Market) उपलब्ध हो । इस आवश्यकता पूर्ति हेतु ही यूरोपीय व्यापार को दूरवर्ती एवं व्यापक क्षेत्रों तक पहुँचना पड़ा । व्यापारियों की इन क्रियाओं का राजनीतिक क्रिया ने अनुगमन किया । भारत इसका श्रेष्ठ उदाहरण है ताकि माल की प्राप्ति एवं उत्पादित माल की खपत की समुचित व्यवस्था की जा सक । ये ही वे दिन थे जब इकाई मिशनरी धर्म परिवर्तन की क्रियाओं को व्यापक एवं प्रभावकारी बनाने में सन्नत थे तब व्यापारिक एवं राजनीतिक क्रिया से ये भी कैसे पीछे रह पाते ? दूसरे शब्दों में इन मिशनरियों ने भी अविलम्ब उत्त क्रियाओं का अनुगमन किया, और कही-कही तो ये इनसे भी पहले ही पहुँच गए । इन सभी क्रियाओं की सफलता इस बात पर निर्भर करती थी कि इन नए क्षेत्रों एवं यहाँ के लोगों की जीवन-पद्धति को किस हद तक समझा जा सका है । इसीलिए इन लोगों के रीति-रिवाजों और व्यवहारों के अध्ययन का प्रयास किया गया और इसी रूप में आदिम समाजों (Primitive Societies) के अध्ययन में दृष्टि रखने वाले पहले विद्वानों आगे आए ।<sup>1</sup>

इस प्रकार शोधार्थियों व्यापारियों एवं अन्य यात्रियों आदि के द्वारा खोजे गए इस प्रकार के आदिम या जनजातीय समाजों के अध्ययन का और राजनीतिक दार्शनिकों (Political Philosophers) का भी ध्यान गया । इस प्रकार के अध्ययनों में प्राथमिकता से अध्ययन करने वाले हस्तों थे ।

डार्विन द्वारा लिखित ओरिजन ऑफ स्पेसिज (Origin of Species) पुस्तक जो 1859 में प्रकाशित हुई, इसे मानवशास्त्र तथा साथ ही सभी उद्विकासीय अध्ययनों का जन्म-वर्ष माना जा सकता है । डार्विन के ही समकालीन प्रमुख ब्रिटिश समाजशास्त्री हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) थे । स्पेन्सर अपने स्वतन्त्र

अध्ययनो के आधार पर इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि मानव के शारीरिक पक्षों की तरह ही उसके सामाजिक जीवन का भी उद्विकास (Evolution) होता है। ब्रवीसवी शताब्दी के अनेक मानवशास्त्रियों ने आदिम समाजों का अध्ययन इस आशय से किया कि उन्हें मानवीनय संस्थाओं की उत्पत्तियों के सम्बन्ध में प्रमाण मिल सकें।

इस प्रकार हम देखते हैं कि बीसवी शताब्दी की प्रमुख विशेषता यह थी कि इसमें उद्विकास (Evolution) का प्रभाव जगह जगह हो गया। इसी तरह, मानव की काल्पनिक प्राकृतिक अवस्था सम्बन्धी पूर्व प्रचलित अभिरुचि का आकर्षण भी समाप्त हो गया। अब मानवशास्त्री जानबूझकर आदिम समाजों (Tribal Societies) का अध्ययन करने लगे। इस प्रकार सैद्धान्तिक दृष्टि से परिभाषित करने पर मानवशास्त्र केवल आदिम समाजों के अध्ययन तक ही सीमित नहीं रहता। किन्तु यथार्थ कुछ नवीनतम शोध प्रवृत्तियों को छोड़, मानवशास्त्री आदिम समाजों के अध्ययन में ही इतने सलग्न रहे हैं कि कुछ समीक्षकों ने उन्हें बवंडरवादी भी कहा है। आदिम समाजों में मानवशास्त्र की इस अनन्य अभिरुचि के पीछे कुछ कारण भी रहे हैं। वैसे, अपनी विषयवस्तु के बारे में मानवशास्त्री ने, एक वैज्ञानिक की तरह कभी कोई अपमान महसूस नहीं किया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि आदिम समाजों के अध्ययन का आकर्षण खींच लाया। अनेक मानवशास्त्रियों ने अनेक कारणों से आदिम समाजों का अध्ययन विभिन्न दृष्टिकोणों से प्रारम्भ किया।

मजूमदार एवं मदान कहते हैं कि समाजों के मानवशास्त्रीय अध्ययन के पीछे रहे कारणों को अवधारणात्मक एवं अध्ययन प्रणालीय नामक दो भागों में बाँटा जा सकता है। यदि कोई मानव-समाज का अध्ययन करना चाहे या इसके बारे में कतिपय सामान्यीकरण (Generalization) स्थापित करना चाहे तो ऐसा वह सब तक भली प्रकार नहीं कर सकता जब तक कि सभी प्रकार के समाजों का अध्ययन वह न करे। मानव-समाज के अध्ययन में लगे हुए किसी भी विज्ञान की अवधारणा जब तक परिपूर्णरूपेण प्रतिनिधि नहीं होते तब तक-उन्हें हम स्वीकार नहीं कर लेते। क्लूडोन स्वयं लिखते हैं कि आदिम समाजों का अध्ययन हमें स्वयं को समझने में सक्षम बनाता है।

इस प्रकार क्लूडोन की उक्ति का आशय यही है। इसके साथ ही यह भी आवश्यक है कि किसी भी विशाल इकाई के अन्तर्गत विद्यमान उप-प्रकारों का अध्ययन भी किया जाए ताकि उपयुक्त व्याख्यात्मक अवधारणा रची जा सके। इसी सन्दर्भ में इवान्स प्रिट्चार्ड (Evans Pritchard) आदिम समाज के अध्ययन को अपने आप में महत्वपूर्ण एवं मुख्यवान मानते हैं।

कई बार ऐसा होता है कि एक ही व्यापक यथार्थ के दो भिन्न भिन्न पक्षों में से एक सरल होता है दूसरा जटिल। ऐसी स्थिति में, सरल प्रकार के अध्ययन के आधार पर ऐसे कुछ अध्ययन प्रणालीय उपकरण रचे जा सकते हैं जिनका उपयोग

जटिल प्रकार के अध्ययन हेतु किया जा सके। आदिम समाज की सरलता की कुछ विशेषताएँ होती हैं। इनमें से प्रमुख हैं—सीमित भूक्षेत्र, कम जनसंख्या, प्रजातीय एवं सांस्कृतिक सम्यता, अपेक्षाकृत कम जटिल सामाजिक समूह, सामान्य प्रौद्योगिकी अन्तर्नि्या एवं अन्तःसम्प्रेषण धीमी गति, यथास्थितिवाद, नवोचार का अभाव, आदि। इसीलिए, आदिम के अध्ययन हेतु विधियाँ एवं उपकरणों की रचना एवं इनका उपयोग अधिक सुविधाजनक होता है। थोड़े-बहुत सशोधनों के साथ इन्हीं को जटिल नगरीय समाज में अध्ययन हेतु भी प्रयुक्त किया जा सकता है। यह भी सम्भव है कि इस प्रकार प्रयत्न से कोई सरल से जटिल (Simple to Complex) में परिवर्तन के सम्बन्ध में पूर्वानुमान लगाने की चेष्टा भी कर सकता है। इस प्रकार आदिम समाज के अध्ययन के आधार पर, मानव समाज की प्रकृति के बारे में पर्याप्त जानकारी प्राप्त करना भी सम्भव है। इसी उद्देश्य से भी आदिम समाज का अध्ययन करते हैं। इस प्रकार के उपागम को रेमंड फर्थ (Raymond Firth) सूक्ष्मदर्शी (Microsmic) अध्ययन कहते हैं, अर्थात् सूक्ष्मतत्त्व के अध्ययन द्वारा बृहत्तत्त्व (Macrocosm) का अध्ययन करना।

यही पर हमें इस बात का भी उल्लेख करना चाहिए कि मानवशास्त्रियों को इस प्रकार के आदिम समाजों के अध्ययन में मूलतः किस प्रकार के सफटों का सामना करना पड़ता है। मानवशास्त्रियों का प्रमुख रूप से एक सफट यह है कि सामान्य यह देखा गया है कि आदिम समाज विलुप्त होते जा रहे हैं। इसके पीछे दो कारण रहे हैं अर्थात् आदिम लोगों एवं आधुनिक लोगों के बीच के पारस्परिक सम्पर्क का प्रभाव अधिकांशतः विनाशकारी ही रहा है। आधुनिक मनुष्य ने आदिम मनुष्य के जीवन में सांस्कृतिक, सामाजिक आर्थिक, स्वास्थ्य सम्बन्धी, अनेक समस्याओं को जन्म दिया है। मनुष्यदार एवं मदान ने इस समस्या के लिए टोडा (Toda) जनजाति का एक उदाहरण दिया है। आपके अनुसार—1820 में अंग्रेज अधिकारियों के इस निर्णय के साथ कि वे दक्षिण भारत में अपनी गर्मियाँ नीलगिरि पर्वत श्रृंखला में बिताएँ, इस क्षेत्र में रहने वाले टोडाओं के धुरे दिन आ गए। इन अंग्रेज अधिकारियों के सम्पर्क के फलस्वरूप बाहरी सभ्यता की टोडाओं की मिलने वाली पहली सीमात थी रतिरोम। इसका टोडाओं पर इतना जबरदस्त विनाशक प्रभाव पड़ा कि टोडा आज समाप्तप्राय हो चुके हैं।

आसाम की नागा जाति के कतिपय कबीलों के सामाजिक एवं धार्मिक जीवन में ईसाई मिशनरियों के हस्तक्षेप के फलस्वरूप भी कुछ समस्याएँ पैदा हुई हैं। सरल समाजों की एक विशेषता इनकी अन्तरंग अन्तर-निर्भरता होती है। इसका आशय यह है कि जीवन का कोई भी पक्ष यदि बाह्य प्रभाव से आक्रांत होता है तो समूची जीवन-पद्धति चरमरा जाती है, और कभी कभी टूट-फूट भी जाती है। इस पंदा होने वाली निराशा के फलस्वरूप ही शायद तथाकथित नाडी टूटने (जीवन लीला समाप्ति) की स्थिति पैदा हो जाती है। आस्ट्रेलिया, भारत, अफ्रीका एवं अमेरिका में, कहीं कहीं, प्रत्यक्ष विद्रोह के फलस्वरूप बहुत बड़ी संख्या में आदिम लोगों का विनाश भी हुआ

है। दुर्भाग्य से, ऐसा उन्मूलन भूतकाल की ही जान नहीं है, आज भी ग्रामीण, मलाया एवं अन्यत्र एस सुले विद्वेष का बोलबाला है।

आदिम समाजों के लुप्त होन का जो दूसरा एवं अधिक शान्त तरीका रहा है, वह है ग्रामीण एवं नगरीय जीवन के साथ इनके सात्मीकरण (Assimilation) का। ग्रामीण एवं नगरीय समाजों ने साथ आदिम समाजों के सात्मीकरण (Assimilation) से इन समाजों में गम्भीर समस्या उत्पन्न हो गई। मानवशास्त्र के पारम्परिक विषयवस्तु के विलोपन की इस चुनौती को देखते हुए ही कई मानवशास्त्री ग्रामीण एवं नगरीय समुदायों के अध्ययन की ओर प्रवृत्त हुए हैं।

### समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र —(Sociology and Social Anthropology)

समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र दोनों ही पारस्परिक रूप से एक दूसरे से इतने अधिक अन्तर्सम्बन्धित हैं कि अनेक बार इन दोनों के मध्य किसी तरह का अन्तर स्थापित करना कठिन हो जाता है। क्योंकि दोनों ही सामाजिक विज्ञान हैं एवं दोनों का ही प्रमुख उद्देश्य मानव समाज का अध्ययन करके उनसे सम्बन्धित सामाजिक निर्णयों का प्रतिपादन करना है। समाजशास्त्र जहाँ स्वयं को सामाजिक सम्बन्धों अथवा मोटे रूप में समाज के अध्ययन से सम्बन्धित करना है वहीं सामाजिक मानवशास्त्र आदि मानव, उसके सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, राजनीतिक आदि व्यवस्थाओं एवं इनके संगठन आदि के अध्ययन से सम्बन्धित है। किमबॉल यंग ने 'रॉयल एन्थ्रोपोलोजी इन्स्टीट्यूट' की एक कमेटी में कहा था कि 'समाजशास्त्र तथा सामाजिक मानवशास्त्र दोनों ही मानव का समूहों में व्यवहार का अध्ययन करते हैं।'<sup>1</sup>

डॉ एस सी दुवे प्रमुख भारतीय मानवशास्त्री हैं और आपने लिखा है कि "समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्र के वैधानिक क्षेत्र से सम्बन्धित प्राचीन वाद-विवाद को पुर्नजीवित करना बेकार है अतः मैं यह अनुभव करता हूँ कि हमारे लिए भारतीय सामाजिक पद्धतियों के जम्बूद्वीप अध्ययन के प्रयत्न का अब समय आ गया है तथा वह सामाजिक संरचना अर्थात् सामाजिक स्वरूपों तथा सामाजिक प्रक्रियाओं के विस्तृत अणु होने के कारण यह वास्तविक रूप में समाजशास्त्र तथा सामाजिक मानवशास्त्र दोनों के ही अध्ययन क्षेत्र में आते हैं।"<sup>2</sup>

डॉ जी एस धुर्वे ने भी इन दोनों विज्ञानों के पारस्परिक सम्बन्धों पर अध्ययन किया है। आका कहना है कि समाजशास्त्र का सामान्य रूप में मानव-

1 A Committee of Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland Notes and Queries on Anthropology, p 36 and Kimball Young Introductory Sociology p 18

2 S C Dubey Methods and Problems of Social Anthropology in India in 'The Anthropologist' 1955

शास्त्रीय दृष्टिकोण के सिंहावलोकन में हम यह देखते हैं कि इस प्रकार समाजशास्त्र इसके उपयुक्त अध्ययन के द्वारा मानवशास्त्री द्वारा प्राप्त तथ्यों का प्रयोग स्पष्टतया विस्तृत तथा मुख्य क्षेत्र के अवलोकन के लिए करता है। डॉ. घुर्ये का मानना है कि भारतीय समाजशास्त्री अध्ययनों के लिए मानवशास्त्रीय दृष्टिकोण नितान्त आवश्यक है। स्वयं घुर्ये लिखते हैं कि समाजशास्त्र के बिना मानवशास्त्रीय दृष्टिकोण अन्य समाज के समाजशास्त्रों से अधिक महत्वपूर्ण है।<sup>1</sup>

डॉ. श्रीवास्तव लिखते हैं कि 'एक बड़ी सीमा तक सामाजिक मानवशास्त्र तथा समाजशास्त्र इस स्तर पर अविभेद्य पाए गए तथा 20वीं शताब्दी के प्रारम्भ तक वे साथ-साथ चलते रहे थे। दुर्लूम के मानवशास्त्रीय विचार पर प्रभाव ने न केवल मानवशास्त्र में कमन्दा को धारणा को प्रदर्शित किया, बरन् मैलिनोवस्की तथा रेडक्लिफ ब्राउन जैसे प्रसिद्ध मानवशास्त्री भी दुर्लूम द्वारा अत्यधिक प्रभावित थे। आज तक भी ब्रिटेन के सरचनात्मक मानवशास्त्री दुर्लूम के समाजशास्त्रीय विचारों से अत्यधिक कृतज्ञ हैं।'<sup>2</sup>

डॉ. श्रीनिवास समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्र के अन्तर को मिटा देना चाहते हैं क्योंकि उनके अनुसार ऐसा करना समाजशास्त्र के लिए अधिक लाभदायक होगा। वे लिखते हैं कि "हम निश्चित रूप से समाजशास्त्र तथा सामाजिक मानवशास्त्र के बीच के अन्तर को दूर कर उन दोनों को तुलनात्मक समाजशास्त्र के अन्तर्गत सम्मिलित कर सकते हैं। सामाजिक मानवशास्त्र तथा समाजशास्त्र का संगठन वांछनीय है और समाजशास्त्र के लिए यह लाभदायक सिद्ध होगा।'<sup>3</sup>

इस प्रकार, संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्र दो जुड़वा बहिर्न हैं, दोनों एक दूसरे के लिए उपयोगी एवं लाभदायक रहे हैं। हबर्ट स्पेन्सर ने 'डिस्ट्रिक्टिव सोर्योलोजी' नामक अपनी पुस्तक में और हॉबहाउस, ह्वीलर तथा जिन्सबर्ग ने अपनी पुस्तक 'व मेटीरियल काल्चर एण्ड द सोशल इन्स्टीट्यूशन ऑफ द सिम्पलर पीपुल' में मानवशास्त्रीय तथ्यों का भरपूर प्रयोग कर लाभ उठाया है। यद्यपि समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्र में अत्यधिक घनिष्ठ सम्बन्ध है फिर भी ये दोनों ही अलग-अलग विषय हैं। वास्तव में देखा जाए तो समाजशास्त्र और मानवशास्त्र के बीच के अन्तर को सामाजिक मानवशास्त्र ही पाटता है।

1 G. S. Ghurye Anthropological Approach to the Study of Sociology in Science and Culture Vol VII (1940-42) p 477-479

2 Dr S K Srinivasa Towards Integrated Approach in Social Sciences in Journal of Social Sciences, Vol I No 1, Jan 1958, p 17

3 Dr M N Srinivas 'Social Anthropology and Sociology' in Sociological Bulletin Vol I, No 1, 1952 p 36

विश्व में समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्र के विभिन्न दृष्टिकोण रहे हैं। ब्रिटेन में सामाजिक मानवशास्त्र को समाजशास्त्र की एक विशिष्ट शाखा के रूप में देखा जाता है, जबकि अमेरिका में सामाजिक मानवशास्त्र और समाजशास्त्र अध्ययन के दो विशिष्ट क्षेत्र हैं। यूरोप में एक दूसरे ही प्रकार का दृष्टिकोण है। वहाँ मानवशास्त्र शब्द सामान्यतया भौतिक मानवशास्त्र के सीमित अर्थ में ही प्रयुक्त होता था।<sup>1</sup> जबकि ब्रिटिश और अमेरिकी विद्वान इसे सामाजिक और सांस्कृतिक मानवशास्त्र कहते हैं। इसे व्यापक रूप से नृजाती विज्ञान कहा जाता था। ब्रिटेन में समाजशास्त्र और मानवशास्त्र में निकटता का एक प्रमुख कारण यह है कि वहाँ रेजिनाल्ड ब्राउन एवं इमाइल दुर्बोय के चिन्तारो का प्रभुत्व है।

रेडक्लिफ ब्राउन ने सामाजिक मानवशास्त्र को विषय वस्तु के रूप में सामाजिक संरचना को अपना आधारभूत क्षेत्र माना था एवं संस्कृति तथा सामाजिक जीवन का उल्लेख किया था। रेडक्लिफ ब्राउन का अनुसरण करते हुए ब्रिटिश मानवशास्त्री सामाजिक संरचना को अपना आधारभूत क्षेत्र मानते थे जबकि अमेरिकी मानवशास्त्री संस्कृति के अध्ययन पर ध्यान देते थे। संस्कृति का सामाजिक व्यवस्था से एक विशेषता के रूप में अध्ययन किया जाता था। समकालीन ब्रिटिश मानवशास्त्र में संरचना में अधिकतर संस्कृति का स्थान ग्रहण करता है।

सामाजिक मानवशास्त्र से सामान्यतः आदिम समाजों एवं लोगों के अध्ययन में ही रुचि रखी जाती है, यद्यपि वे इस बात का दावा करते हैं कि उनके अध्ययन की विषय-वस्तु समस्त मानव संस्कृतियों एवं समाजों का अध्ययन है। सामाजिक मानवशास्त्र वस्तुतः आदिम समाजों में पाए जाने वाले लोगों के सामाजिक व्यवहार का अध्ययन करता है तथा इन लोगों की विभिन्न व्यवस्थाओं जैसे आर्थिक व्यवस्था, सामाजिक व्यवस्था, धार्मिक व्यवस्था, राजनीतिक व्यवस्था, कानूनी व्यवस्था आदि का अध्ययन करता है। यद्यपि अमेरिका एवं अधिक उन्नत समाजों में मानवशास्त्रियों ने आदिम समाजों के अलावा अन्य समाजों के अध्ययन भी किए हैं। वर्तमान में तो अनेक स्थानों पर सामाजिक मानवशास्त्र द्वारा ग्रामीण समुदायों (Rural Communities) के अध्ययन की प्रवृत्ति का भी पर्याप्त विकास हुआ है।

इवान्स प्रिट्चार्ड ने अपनी प्रमुख कृति 'सोशियल एन्थ्रोपोलोजी' में लिखा है कि "सैद्धान्तिक रूप में सामाजिक मानवशास्त्र सभी मानवसमाजों का अध्ययन है न कि केवल आदिम समाजों का। यद्यपि व्यवहार में और सुविधा की दृष्टि से अभी तक उसने अपना ध्यान अधिकतम आदिम समाजों और उनकी संस्थाओं के अध्ययन की ओर केन्द्रित रखा है। जबकि सामाजिक मानवशास्त्र आदिम समाजों में विभिन्न प्रकार की संस्थाओं और उनके बीच पाए जाने वाले सम्बन्धों का अध्ययन करना तब साथ ही वह सदैव ऐसे अध्ययन से प्राप्त सामग्री की तुलना अपने समाज

म पाई जाने वाली समस्याओं के सम्बन्ध में उपलब्ध सामग्री से करता है। इस दृष्टि से सामाजिक मानवशास्त्र को समाजशास्त्रीय अध्ययनों की उस शाखा के रूप में माना जा सकता है जो प्रमुखतः अपने को आदिम समाजों के अध्ययन में लगाती है। जब लोग समाजशास्त्र के बारे में बोलते हैं तो साधारणतः उनके मस्तिष्क में सम्म समाजों में विशिष्ट समस्याओं के अध्ययन होते हैं। यदि समाजशास्त्र शब्द का प्रयोग हम इस प्रयत्न में करें, तब सामाजिक मानवशास्त्र और समाजशास्त्र में केवल क्षेत्र का अन्तर है। लेकिन वास्तविकता यह है कि इन दोनों में पद्धति सम्बन्धी महत्वपूर्ण अन्तर भी पाए जाते हैं। इतना अवश्य है कि सामाजिक मानवशास्त्र के द्वारा विशेषतः आदिम समाजों का अध्ययन किया जाता है जबकि समाजशास्त्र के द्वारा आधुनिक जटिल सम्य समाजों का। सामाजिक मानवशास्त्र में समाजों का उनकी सम्पूर्णता में अध्ययन किया जाता है। सामाजिक मानवशास्त्री आदिम लोगों की सर्व व्यवस्था का उनके परिवार और नातेदारी समूहों का, उनकी प्रौद्योगिकी तथा कलाओं का सामाजिक व्यवस्थाओं के भाग के रूप में अध्ययन करता है। दूसरी ओर समाजशास्त्री पृथक् पृथक् समस्याओं का जैसे विवाह-विच्छेद, वेश्यावृत्ति, अपराध, श्रमिक असंतोष आदि का अध्ययन करता है।"

इस प्रकार मानवशास्त्र समाजशास्त्र के काफी हद तक नजदीक आ जाता है। यदि हम मानवशास्त्र तथा समाजशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को देखने का प्रयास करें तो हमें पता चलेगा कि यह सम्बन्ध आरम्भ से ही काफी घनिष्ठ रहा है। इनमें अन्तर मूलतः उस समय उभर कर आया जब मानवशास्त्र में प्रकार्यात्मक उपागम (Functional Approach) के आधार पर अध्ययन किए जाने लगे जब कि समाजशास्त्र ने ऐतिहासिक उपागम (Historical Approach) के आधार पर अध्ययन किया जिनका सम्बन्ध प्रमुखतः सामाजिक विकास की समस्याओं से रहा है। वर्तमान में अनेक विद्वान आनुवंशिक अध्ययनों के आधार पर अब उसमें प्रयुक्त पद्धतियों के आधार पर इन दोनों विज्ञानों के मध्य एक अन्तर रेखा स्पष्ट करते हैं। यह अन्तर मूलतः दोनों के अध्ययन के उद्देश्यों से सम्बद्ध है। सामाजिक मानवशास्त्रियों के लिए यह क्षेत्रीय कार्य मूलतः अनिवार्य रहे हैं तथा वे स्वयं को छोटे समाजों के अध्ययन में लगाए रखते हैं। अतः इन सबको देखते हुए ऐसे समाजों का अध्ययन के लिए जिन पद्धतियों का प्रयोग किया गया उनमें इन समाजों को समग्र रूप में देखने की पद्धतियाँ प्रमुख थी। यह अध्ययन वस्तुतः अधिक वैज्ञानिक एवं वस्तुनिष्ठ ये क्योंकि अध्ययन करने वाले मानवशास्त्री प्रमुखतः दूसरे समाजों के थे।

वर्तमान में यह स्थिति काफी सीमा तक परिवर्तित हो गई है। अब अनेक आदिम समाज पाश्चात्य विचार एवं नवीन प्रौद्योगिकी के परिणाम स्वरूप परिवर्तित हो रहे हैं। जनजातीय समाज भी अब पहले जैसे नहीं हैं। जनजातीय समाज अनेक सामाजिक एवं राजनीतिक परिवर्तनों से गुजर रहे परिणामस्वरूप सामाजिक

मानवशास्त्री को स्वयं को इन समाजों की ऐसी समस्याओं के अध्ययन में लगाना पड़ता है जिनका सम्मना समाजशास्त्री को अपने स्वयं के समाज का या एक ही सम्प्रदाय से सम्बन्धित समाजों का अध्ययन करते समय करना पड़ता है।

समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र दोनों ही शब्दावली (Terminology) पद्धति, (Method), उपायम (Approach) आदि की दृष्टि से एक-दूसरे से काफी सीमा तक भिन्न प्रत्यक्ष हैं। इन दोनों विज्ञानों में प्रमुख निम्नांकित अन्तर देखा जाता है—

(1) समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र दोनों ही विषय सामग्री की दृष्टि से अलग-अलग हैं। समाजशास्त्र का सम्बन्ध वर्तमान समाजों के अध्ययन से अधिक है जबकि सामाजिक मानवशास्त्र की रुचि आदिम समाजों के अध्ययन में अधिक है। बलुलोन लिखते हैं कि “समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण व्यावहारिक एवं वर्तमान की ओर झुका है जबकि मानव शास्त्रीय दृष्टिकोण शुद्ध ज्ञान और भूत की ओर है।”

(2) समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र में पद्धति शास्त्रीय (Methodological) दृष्टिकोण से भी काफी अन्तर पाया जाता है। सामाजिक मानवशास्त्र में प्रमुखतः सहभागिक अवलोकन पद्धति का प्रयोग किया जाता है। मानवशास्त्री को आदिम समुदाय का अध्ययन करना होता है, वह उसमें जाकर बस जाता है, साल दो साल उसी समुदाय के लोगों का गहन अध्ययन करता है। दूसरी ओर समाजशास्त्री को निर्देशन की समस्या का सामना करना पड़ता है, उसे अनुसूची या प्रश्नावली आदि बनाकर भूखण्डों एकत्रित करनी पड़ती हैं तथा प्रत्यक्ष एवं सांख्यिकीय पद्धति का सहारा लेना पड़ता है।

(3) समाजशास्त्र सामाजिक दर्शन (Social Philosophy) एवं सामाजिक नियोजन (Social Planning) दोनों ही से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है। अर्थात् समाजशास्त्र न केवल इस बात का पता लगाने का प्रयत्न करता है कि सत्ताएँ कैसे कार्य करती हैं वरन् यह भी बनाना है कि उन्हें कैसे कार्य करना चाहिए तथा मन्विष्य की योजना के लिए भी सुझाव देना है। इसके विपरीत सामाजिक मानवशास्त्र इस प्रकार के विचारों से स्वयं को दूर रखता है।

(4) समाजशास्त्र सामाजिक समस्याओं (Social Problems) का अध्ययन भी करता है और उनके समाधान के लिए आवश्यक सुझाव भी देता है। लेकिन सामाजिक मानवशास्त्र न तो समस्याओं को सुझाने का प्रयत्न करता है और न ही किसी प्रकार के सुझाव देता है।

(5) समाजशास्त्र समाज का सर्वांगीण अध्ययन नहीं करता वरन् यह विशेष समाजकी विशिष्ट समस्याओं जैसे विवाह विच्छेद, गन्दी बस्ती, टूटते परिवार, श्रमिक हड़ताल आदि का अध्ययन करता है जबकि सामाजिक मानवशास्त्र मानव-समाज का सम्पूर्ण अध्ययन प्रस्तुत करता है। वह एक समाज की आर्थिक व्यवस्था,



राजनीतिक एवं विधि सम्बन्धी समस्याओं, पारिवारिक संगठन, धर्म, कला, अविष्कार, उद्योग-धन्धों आदि पहलुओं का एक साथ अध्ययन करता है।

(6) समाजशास्त्र अध्ययन सामग्री के उतना निष्कट नहीं हा पाता जितना कि सामाजिक मानव-शास्त्र क्योंकि सामाजिक मानवशास्त्र कठोर क्षेत्रीय कार्य में विश्वास रखता है। एक लघु समुदाय के अध्ययन में भी वह बहुत लम्बी अवधि तक क्षेत्रीय कार्य करता है। अध्ययन की लम्बी अवधि अनुसंधानकर्ता में प्रन्तरदृष्टि पैदा करती है जिसको समाजशास्त्र में बहुत कम देखा जाता है।

### भारत में समाज शास्त्र एवं सामाजिक मानव शास्त्र (Sociology and Social Anthropology in India)

भारत में समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को किस दृष्टि से देखा जाए? मे यह ध्यान रखना चाहिए कि भारत में समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र विशेषकर ब्रिटेन से लाए गए ब्रिटिश विद्वानों ने जो भारत में रहने से व जो भारत में भ्रमण के लिए आए थे उन्होंने ही इन विषयों को ऊपर उठाने में सहायता की। प्रायः चलकर विदेशों में, मुख्यतः ब्रिटेन और संयुक्तराज्य अमेरिका में, प्रशिक्षित भारतीय विद्वानों ने भारत में समाज और संस्कृति के अध्ययनों को विकसित करने की दिशा में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। जबकि इन विद्वानों ने भारतीय संस्कृति और समाज विषयक हमारे ज्ञान में यथेष्ट वृद्धि की थी, उनके सामान्य सिद्धान्त 'अनुकूल' कुछ अपवादों को छोड़कर, अविकसित ब्रिटेन और अमेरिका के विद्वानों के ही थे।<sup>1</sup>

ग्रान्दे वेनेट ने 'तुलनात्मक समाजशास्त्र पर निबन्ध' नामक कृति में भारत में समाजशास्त्र एवं मानवशास्त्र पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। प्रायः लिखते हैं कि "सैद्धांतिक विषयों के रूप में, समाजशास्त्र और मानवशास्त्र, भारत में प्रायः प्रारम्भ से ही अलग अलग माने जाते थे। भारतीय विश्वविद्यालयों में प्रायः पचास वर्षों से कुछ अधिक समय से इन्हें पृथक्-पृथक् विषयों के रूप में पढ़ाया जाने लगा था। बम्बई विश्वविद्यालय ने समाजशास्त्र के अध्यापन से प्रारम्भ किया और कलकत्ता विश्वविद्यालय ने मानवशास्त्र से। दो दशकों से भी अधिक काल तक ये दोनों विश्वविद्यालय इन विषयों के अध्यापन तथा शोध-कार्यों के प्राथमिक केन्द्र बने रहे। प्रायः चलकर, जब नए विभाग खुलने लगे, पूर्वी क्षेत्र में विश्वविद्यालयों ने मानव शास्त्र को चुना और पश्चिमी क्षेत्र में स्थित विश्वविद्यालयों ने सामान्यतः समाजशास्त्र को। अनेक नए विश्वविद्यालयों में अब इन विषयों के अध्यापन के लिए पृथक् पृथक् विभाग हैं, यद्यपि कलकत्ता में केवल मानवशास्त्र का विभाग है और बम्बई में केवल समाजशास्त्र का विभाग है।"

‘मानवशास्त्र सामान्यतः’ विज्ञान सभायो में पढाया जाता है, जबकि समाज शास्त्र कला (या समाजशास्त्रो के) सभायो में पढाया जाता है। यह प्रभेद शोध कार्य की समस्याओं तथा समूहों के संगठन के क्षेत्र में भी ले जाया गया है। भारतीय विज्ञान कांग्रेस में पुरातत्त्व विज्ञान और मानवशास्त्र के विभाग हैं, परन्तु समाज विज्ञान का कोई भी पृथक् विभाग नहीं है। अंग्रेजों के जमाने से ही ‘भारतीय मानवशास्त्रीय सर्वेक्षण’ जैसा विभाग बना हुआ है। इसी प्रकार पुरातत्त्व विज्ञान, वनस्पति विज्ञान, प्राणि विज्ञान, भू विज्ञान के क्षेत्रों में भी संगठन है। परन्तु समाजशास्त्रीय शोध-कार्य के लिए इस प्रकार का कोई भी संगठन नहीं है।

मानवशास्त्र और समाजशास्त्र के मध्य जो विभाजन अर्द्धशताब्दी परन्तु पूर्व प्रस्तावित किया गया था वह आज भी औपचारिक संगठन में प्रत्यक्ष प्रकट हो रहा है। यह विभाजन उस जमाने में ब्रिटेन में भी दोनों विषयों के बीच मौजूद था। मानवशास्त्री जनजातियों में रीति रिवाजों का अध्ययन करने वाले थे और समाजशास्त्री भारतीय समाज के उन्नत वर्गों का अध्ययन करने वाले थे। यह कोई इत्तफाक नहीं था कि डब्ल्यू एच आर रिक्स कलकत्ता में मानवशास्त्र विभाग के पहले अध्यक्ष नियुक्त किए गए थे, और बम्बई में समाजशास्त्र का विभाग, शहरी समाजशास्त्री पैट्रिक जीडस द्वारा प्रारम्भ किया गया था। मानव समाज के कोई भी दो अध्येता, अपने वास्तविक कार्य में इतने विलग नहीं थे जितने कि रिक्स और जीडस।

परन्तु औपचारिक संगठन का स्वरूप जो भी हो मानव सभ्यता और संस्कृति के अध्ययन के वास्तविक विकास ने, भारत में, पश्चिमी देशों से एकदम ही ‘पृथक् मार्ग’ का अनुसरण किया। हमने देख लिया है कि फ्रांस में किस तरह, आन्ने सोशियोलोजिक द्वारा समाज तथा संस्कृति के सभी अध्ययनों की एकता के प्रयत्नों के बावजूद, मानव-जातिशास्त्र और समाजशास्त्र के मध्य विभाजन ने अपने को प्रभावपूर्ण सिद्ध किया था। दूसरी ओर, भारत में, समाज मानवशास्त्रियों और समाजशास्त्रियों ने, औपचारिक शैक्षिक संरचना या सेटअप में इन्हें पृथक् करने के बावजूद निरन्तर अपनी भूमिकाओं का परस्पर आदान प्रदान किया है।

जब हम भारत में समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा किए हुए कार्य का परीक्षण करते हैं तब इन दो विषयों को विभाजित करने वाली अस्पष्ट और मनमानी रेखा एकदम सामने आ जाती है। वे विद्वान, जिन्होंने भारतीय समाज और संस्कृति को हृदयगत करने में सर्वाधिक योगदान किया है, सही अर्थों में वे ही हैं जिन्होंने भारतीय समाज के आदिम और उन्नत विभागों में उपखण्डी कारण की निरन्तर उपेक्षा की है। समाजशास्त्र और मानवशास्त्र के मध्य विभेद का यथार्थ कारण यही उपखण्डीकरण है। जहाँ एक बार यह हटा दिया गया, वही यह अन्तर नहीं ठहर पाएगा।

यह एक मनोरंजक तथ्य है कि जी एस घुर्गे जिनकी सम्भवतः एक भारतीय विश्वविद्यालय में समाजशास्त्र के प्रोफेसर के रूप में कार्य करने का सुदीर्घतम

और सफल अनुभव प्राप्त है, स्वयं एक मानवशास्त्री डब्ल्यू. एच. आर. रिचर्स द्वारा प्रशिक्षित किए गए थे। धुर्वे की रचियों का क्षेत्र तथा उनके बीच निरन्तरता उनके प्रबन्धों के सकलन 'अन्थ्रोपो-सोशियोलोजिकल पेपर्स' में झनकनी है।

धुर्वे ने समकालीन भारतीय समाज के सभी वर्गों के अध्ययन को न केवल संचालित एक प्रोत्साहित ही किया है, उन्होंने पारस्परिक भारतीय सम्यता की आधारभूत विशिष्टताओं का परीक्षण करने की भी चेष्टा की है। 'जातियों' के विभिन्न 'अवतरणों' पर लिखी गई उनकी पुस्तक में ऐसे अध्ययनों का सकलन है, जो ब्रिटेन और अमेरिका में मानवशास्त्रियों, समाजशास्त्रियों एवं इतिहासकारों द्वारा सामान्यतः पृथक्-पृथक् रूप से हाथ में लिए जाते हैं। इस अर्थ में; धुर्वे की पुस्तक आने सोशियोलोजिक के नमूने में सटीक बैठती है, केवल इस अन्तर के साथ कि प्रोसीसी समाजशास्त्री सारे ससार के समाजों का अध्ययन कर रहे हैं जबकि धुर्वे न अपने अध्ययनों को प्रमुखतः एकमात्र में नहीं—भारत तक सीमित रखा था।

हम एन के बोस के, जिनका कलकत्ता के मानवशास्त्रियों में वही महत्वपूर्ण स्थान है जो बम्बई के समाजशास्त्रियों में धुर्वे का है, कार्यों में भी इसी सम्मिश्रण को पाते हैं। जनजातियों में बोस की स्थाई अभिरुचि थी, और यही अभिरुचि पहले उनकी कलकत्ता विश्वविद्यालय के मानवशास्त्रीय विभाग की ओर खींच ले गई थी। इसी अभिरुचि का उन्होंने आगे चलकर एन्थ्रोपोलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया के निदेशक और परिणित जातियों और परिणित जनजातियों के आयुक्त के रूप में काफी विकास किया। परन्तु भारत के जनजातीय लोगों के अध्ययन के लिए किसी पृथक् शास्त्र की जरूरत नहीं है, यह मानकर उन्होंने उपमहाद्वीप के जनजातीय और जनजातीय लोगों के बीच की आवश्यक समानताओं और निरन्तरताओं पर जोर दिया और चूँकि वे वैज्ञानिक विधियों की एकता पर जवर्दस्त विश्वास करते थे इसलिए उन्होंने एक ही विधि को भारतीय समाज के सभी 'खण्डों'—प्रादिम वर्गों और उन्नत वर्गों के अध्ययन के लिए प्रयुक्त किया।

समकालीन भारतीय समाज के जो विश्लेषण बोस ने प्रस्तुत दिए व क्षेत्रीय कार्यों के महत्वपूर्ण समूहों पर आधारित थे। उनका विश्वास था कि मानवशास्त्र एक क्षेत्र विज्ञान है, और उन्होंने सामाजिक और सांस्कृतिक जीवन के अध्ययन के लिए प्रत्यक्ष पर्यवेक्षण पर बुनियादी जोर दिया था। उनका क्षेत्र कार्य, समकालीन ब्रिटिश और अमेरिकन मानवशास्त्रियों के क्षेत्र कार्य से जरा भिन्न है। उन्होंने बहुत क्षेत्र कार्य की तुलना में, विस्तृत क्षेत्र कार्य को जरीयता दी, और उनकी धारणा थी कि उस भारतीय समाज वैज्ञानिक की जरूरत को पूरा करने के लिए यह प्रविष्ट उपयुक्त है, जो अपने ही समाज के भिन्न भिन्न खण्डों का अध्ययन कर रहा हो। इन्ने बोस को अपने क्षेत्र कार्य को एक ऐसे व्यापक क्षेत्र में फैलाने में मदद

दी, जिनके एक छोर पर लड़ीसा की जुआड जनजाति का अन्वेषण है और दूसरे छोर पर कलकत्ता महानगर का विस्तृत सर्वेक्षण ।

बोस के अध्ययन की बनावट, उनकी पुस्तक हिन्दू समाज के मरान से पूर्णता के साथ भलवती है । इसमें मानव-जाति-विज्ञान, समाजशास्त्र और भारत-विद्या के परिप्रेक्ष्यो का सम्मिश्रण उद्घाटित होता है । बोस की यह पक्की राय थी कि भारतीय समाज के किसी भी एक अंग को पूर्णतः समझने के लिए, उसके और सम्पूर्ण समाज के सम्बन्धो को देख लेना चाहिए । इसलिए, पहाडो से जनजातियो का अध्ययन मैदानी क्षेत्रो की जातियो के अध्ययन को अपने मे शामिल करता है, ठीक वैसे ही जैसे कि गाँवो मे जातियो का अध्ययन नगरो के 'बर्गो' के अध्ययन की ओर ले जाता है ।

दृष्टिकोणो की यही एकता अगली पीढी के भारतीय विद्वानों—विशेषतः एम एल श्रीनिवास, एस सी. दुबे और रामकृष्ण मुखर्जी—के अध्ययनो और काम मे भी देखी जा सकती है । श्रीनिवास ने, पहले धुर्गे और फिर रेडक्लिफ ब्राउन का शिष्य होने के नाते समाज-मानवशास्त्र और समाजशास्त्र की एकता पर निरन्तर जोर दिया है । दुबे और मुखर्जी दोनों मानव-विज्ञान के विभागो मे प्रशिक्षित हुए, परन्तु उन दोनों ने अपने आपको उन समस्याओ मे लगा दिया, जिन्हे पश्चिम मे समाज-शास्त्रीय समस्याएँ कहा जाता है । दुबे ने अधिकारतन्त्र, संचार और ग्राम सामाजिक परिवर्तन का अध्ययन किया है । मुखर्जी ने, भारतीय समाज के विभिन्न पहलुओ के अध्ययन के लिए, परिष्कृत, परिमाणवाचक तकनीको का प्रयोग किया है । इसके पूर्व उन्होंने ब्रिटेन मे सामाजिक गतिशीलता के अध्ययन मे भी योगदान दिया था ।<sup>1</sup>

टी बी बाटोमोर ने भारत के सन्दर्भ मे समाजशास्त्र एवं मानवशास्त्र के बीच पाए जाने वाले घनिष्ठ सम्बन्ध को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि भारतीय समाज न तो आदि समाजो के समान पूरी तरह से पिछडा हुआ है और न ही औद्योगिक समाजो के समान पूर्णतः विकसित । ऐसे समाजो मे जिसका कि भारत एक ज्वलन्त उदाहरण है, समाजशास्त्र एवं मानवशास्त्र के मध्य अधिक अन्तर कोई अर्थ नहीं रखता है । भारत मे समाजशास्त्रीय अनुसंधान चाहे वे जाति-व्यवस्था से सम्बन्धित हो, ग्राम समुदायो से अथवा औद्योगीकरण की प्रक्रिया तथा उसके प्रभावो से सम्बन्धित हो, समाजशास्त्रियो एवं मानवशास्त्रियो द्वारा किए जाते हैं तथा किए भी जाने चाहिए । वास्तव मे भारत मे इन दोनों विज्ञानो के बीच परम्परागत विभाजन को समाप्त करने हेतु वास्तविक अवसर है । यह सही है कि समाजशास्त्रियो का मौजूदा प्रशिक्षण जो कि अधिकांश पश्चिमी देशो मे प्राप्त किया जाता है, उपर्युक्त प्रवृत्ति के विरुद्ध है । इसका कारण यह है कि पाश्चात्य देशो मे दोनों विज्ञानों

में विभाजन आज भी पाया जाता है। लेकिन भारत में जैसे जैसे सामाजिक विज्ञानों का विकास और विदेशी शैक्षणिक स्त्रोतों पर निर्भरता कम होती जा रही है उसके साथ दोनों विज्ञानों की पद्धतियों और अवधारणाओं में वास्तविक एकीकरण (समन्वय) के अवसर बढ़ते जा रहे हैं।<sup>1</sup>

ग्रान्दे बेतेइ ने लिखा है कि 'हम चाहे समाज-मानवशास्त्र और समाजशास्त्र को एक ही विषय मानें, अथवा एक ही विषय की दो शाखाएँ मानें या दो पृथक् विषय समझें, यह सब अन्ततः इस बात पर निर्भर करता है कि हम मानव समाज और मानव संस्कृति की विविधताओं पर क्या सोचते हैं। यदि हमें यह लगता है कि उनकी समानताएँ उनकी विषमताओं की तुलना में अधिक मौलिक हैं तो हम समाजशास्त्र और समाज मानवशास्त्र की एकता को स्वीकार करने के लिए अधिक राजी होंगे। यदि इसके विपरीत हम यह सोचते हैं कि उनकी विषमताएँ, उनकी समानताओं की तुलना में अधिक मौलिक हैं तो हम इन दो विषयों (शास्त्रों) के मध्य के अन्तर को स्वीकार करने के लिए अधिक तैयार होंगे।' <sup>2</sup>

### सामाजिक मानवशास्त्र की पद्धतियाँ (Methods of Social Anthropology)

सामाजिक मानवशास्त्र का प्रमुख उद्देश्य अन्य सामाजिक विज्ञानों की तरह ऐसे सव्यापक नियमों की खोज करना है जो मनुष्य के सामाजिक व्यवहार में नियमितता का बनाए रखते हैं। सामाजिक मानवशास्त्र इस दृष्टि से एक प्रकार का तुलनात्मक समाजशास्त्र (Comparative Sociology) है, एवं मानवशास्त्र की सभी शाखाएँ मानव के विभिन्न गहलुओं के अध्ययन से सम्बन्धित हैं, अतः सामाजिक मानवशास्त्र भी प्रयोग सिद्ध एवं मौलिक प्रविधियों का प्रतिपादन करता है, जिनकी सहायता से निर्भर योग्य व प्रमाणिक ज्ञान को प्राप्त किया जा सके एवं सामाजिक मयाय के द्वारे में वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो सके तथा भविष्यवाणी की जा सके। किसी भी विषयवस्तु के द्वारे में वास्तविक ज्ञान प्राप्त करना निःसन्देह प्रारम्भ से ही प्रमुख समस्या रहा है क्योंकि किसी वैज्ञानिक प्राप्ति के बिना सवमान्य वास्तविक ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता। श्री पॉइवर ने लिखा है— 'सब लोग प्रायः कहते हैं कि प्राप सही हैं, यह प्रमाणित करने का प्रयत्न कीजिए, मैं प्रायः यह कहूँगा कि प्राप गलत हैं यही प्रमाणित करने का प्राप प्रयास करें।' वस्तुतः जिन विधियों से एक विज्ञान इन वास्तविक तथ्यों को सग्रहित करता है, उनका वर्गीकरण करता है और उससे सामान्य निष्कर्ष निकालता है तथा वैज्ञानिक नियमों का प्रतिपादन करता है उस हम विज्ञान की पद्धति (Method of Science) कहते हैं।

सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारम्भ से ही आदिम समाज एवं पशुधन तथा पिछड़े हुए जन समूहों का अध्ययन किया गया है। 18वीं एवं 19वीं शताब्दी में सामाजिक मानवशास्त्र में तुलनात्मक पद्धति (Comparative Method) का स्थान अधिक महत्वपूर्ण रहा है। इस समय के प्रमुख मानवशास्त्रियों ने तुलनात्मक एवं ऐतिहासिक विधियों द्वारा धर्म, परिवार, नातेदारी एवं अन्य सामाजिक संस्थाओं के क्रमिक विकास का अध्ययन किया है।

1 J B Bottomore Sociology A Guide to Problems and Literature, p 58

2 ग्रान्दे बेतेइ, पूव उद्धृत, पृष्ठ 23

18वीं शताब्दी में ही डार्विन के उद्बिकास (Evolution) की अवधारणा के प्रति विकासवादियों ने उद्बिकासवादी पद्धति (Evolutionary Method) को प्रस्तुत किया जिसके द्वारा सामाजिक संस्थाओं के उद्भव एवं उनके क्रमिक विकास को जाना जा सकता है।

बाद में रेडक्लिफ ब्राउन ने ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method) का विरोध किया। उनका कहना था कि सामाजिक मानवशास्त्री जिस ऐतिहासिक रीति से अपने अध्ययन प्रस्तुत कर रहे हैं वह वास्तव में इतिहास नहीं है, बस इतिहास के नाम पर केवल अनुमान मात्र है, एवं बाद में ब्राउन तथा उनके समर्थकों ने ऐतिहासिक पद्धति के स्थान पर प्रकार्यात्मक पद्धति (Functional Method) को सामाजिक मानवशास्त्र के लिए अधिक उपयोगी माना। प्रकार्यात्मक पद्धति के समर्थकों में प्रमुखतः रेडक्लिफ ब्राउन, मैलिनोस्की आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। बाद में आगे जाकर ब्राउन ने भी 1914 में अपने विभिन्न भाषणों में प्रकार्यवादी पद्धति के साथ-साथ 'सामाजिक संरचना' (Social Structure) शब्द का प्रयोग भी किया जो 1940 के बाद मानवशास्त्र में काफी अधिक लोकप्रिय हो गई।

सामाजिक मानवशास्त्र का सबसे प्रमुख उद्देश्य सामान्य सिद्धान्तों का निर्माण करना है। अतः आगे जाकर जब विज्ञान का प्रभुत्व होना लगा तो आनुभाषिक पद्धतियों का प्रयोग विभिन्न सामाजिक विज्ञानों में किया गया। अतः सामाजिक मानवशास्त्र ने भी विभिन्न प्रकार के क्षेत्रीय अध्ययनों के द्वारा विषय सामग्री एकत्रित की है। इस प्रकार सामाजिक मानवशास्त्र में विभिन्न सामाजिक पद्धतियों का समय-समय पर प्रभुत्व रहा है। उनमें से कुछ प्रमुख पद्धतियाँ निम्नांकित हैं—

- (1) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)
- (2) प्रकार्यात्मक पद्धति (Functional Method)
- (3) तुलनात्मक पद्धति (Comparative Method)
- (4) क्षेत्रीय कार्य पद्धति (Field Study Method)

यहाँ हम इनका संक्षिप्त वर्णन प्रस्तुत करेंगे।

### (1) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)

जिसी भी विज्ञान में अध्ययन पद्धति का मूल आशय अध्ययन के तर्कों (Logic) से है, अर्थात् जब हम अध्ययन पद्धति का उल्लेख करते हैं तो हमारा आशय यह होता है कि किसी विशिष्ट समस्या के अध्ययन के लिए कौन-सी पद्धति का प्रयोग किया है। जब तर्कों के अनुसार एक या अनेक पद्धतियों को हम उस समस्या के अध्ययन के लिए स्वीकृत करते हैं तब हम यह निर्धारित करते हैं कि इस प्रकार के अध्ययन के लिए कौन-सी पद्धति सबसे अधिक उपयोगी है और उसी के आधार पर हम किसी विशिष्ट पद्धति का चयन करते हैं।

एक स्वतन्त्र सामाजिक विज्ञान के रूप में मानवशास्त्र का विकास 19वीं शताब्दी के मध्य हुआ। इससे पहले मानवशास्त्र को प्रमुखतः इतिहास (History) का एक अंग माना जाता था लेकिन वर्तमान में मानवशास्त्र इतिहास से बहुत कुछ अधिक है।

इतिहास कपोल-कल्पित या यथार्थ में घटित विचित्र या अजीबो-गरीब घटनाओं का संग्रह मात्र नहीं है। इसी तरह यह तारीखों, सवतों एवं स्थानों के नामों तथा राजा-रानी एवं सेनापतियों के कारनामों से भरा हुआ एक संग्रह मात्र भी नहीं है। अपितु आधुनिक इतिहास वस्तुतः किसी 'घटित होने वाली घटनाओं' के पुनर्निर्माण का अध्ययन है। इतिहास आज 'वह क्या था?' का ही अध्ययन एवं विवेचन नहीं करता है अपितु 'कैसे हुआ?' इस पर भी पर्याप्त प्रकाश डालता है। ए. एल. क्रोबर ने लिखा है कि 'ऐतिहासिक व्याख्या की तुलना उस सीमेन्ट से कर सकते हैं जो कि मानव इतिहास के पृथक् तथा अर्थहीन तथ्यों में घटनाओं को एक अर्थपूर्ण प्रतिमान में संयुक्त करता है।'<sup>1</sup>

उपर्युक्त विवेचन से ऐतिहासिक पद्धति की कुछ कमियाँ स्पष्ट हैं। रेडक्लिफ ब्राउन ने इस पद्धति की तीन विशेष कमियों की ओर हमारा ध्यान आकर्षित किया है—

(1) ऐतिहासिक पद्धति में उपकल्पनात्मक पुनर्निर्माण (Hypothetical Reconstruction) वास्तविक निष्कर्षों का रूप धारण नहीं कर पाया। वह अन्त तक केवल उपकल्पना (Hypothesis) ही रहता है क्योंकि हमारे लिए यह सम्भव नहीं होता कि हम इसकी परीक्षा या पुनः परीक्षा करें।

(2) इसीलिए इस पद्धति की यथार्थता अनुमान (Assumption) पर आधारित होती है।

(3) परिणामस्वरूप इस पद्धति से हम किसी भी चीज की वास्तविक व्याख्या नहीं कर पाते। ऐतिहासिक पद्धति द्वारा हम किसी समाज, संस्था या संस्कृति की वास्तविक प्रकृति का पता नहीं लगा सकते, साथ ही उसके विकास के नियमों का भी ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। केवल हमें उसके क्रमिक विकास का पता चल पाता है और बहुत कुछ अनुमान पर आधारित निष्कर्षों को ही निकालना पड़ता है।

विद्वानों का मत है कि ऐतिहासिक पद्धति केवल हमें विभिन्न युगों से गुजरते हुए मानव-जीवन के प्रवाह को समझने में सहायक सिद्ध होती है, इसके अतिरिक्त व्यावहारिक दृष्टि से सामाजिक मानवशास्त्र के क्षेत्र में इसका कोई अर्थ महत्त्व नहीं है। यह केवल उस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि को तैयार कर देती है जिससे सामाजिक मानवशास्त्रियों का कार्य आगे बढ़ता है। यह पद्धति अर्थज्ञानिक है, कल्पना से

प्रारम्भ होती है और कल्पना जगत में हमें छोड़ देती हैं—विज्ञान की कसौटी पर ऐतिहासिक तथ्यों की जाँच असम्भव है। ऐतिहासिक पद्धति सामाजिक मानवशास्त्र के क्षेत्र में जो भी उपयोगिता रखती है वह भी बहुत कुछ इस बात पर निर्भर है कि हम इस पद्धति का निष्पन्न होकर प्रयोग करें और जिस इतिहास का निर्माण करें वह ठोस तथ्यों पर आधारित हो। पुरातत्व वैज्ञानिक हमें अनेक ऐसे तथ्य उपलब्ध करा रहे हैं जिनसे हम मानव और उसकी सस्कृति के भूतकाल को भी ठोस तथ्यों के आधार पर स्वीकार कर सकते हैं।

## (2) प्रकार्यात्मक पद्धति (Functional Method)

अगर यह कहा जाए कि प्रकार्यात्मक पद्धति का बीजारोपण विकासवाद और ऐतिहासिक पद्धति के विरोध में हुआ है तो कोई असंगत बात नहीं होगी। ऐतिहासिक पद्धति एक तर्क-वैज्ञानिक मानी जाती है तो दूसरी तरफ आदिम समाज के अध्ययन के लिए अर्थहीन भी। कारण यह है कि आदिम सस्कृति और समाज के क्रमिक विकास में हमारी रुचि होने के बावजूद भी हमारा परम लक्ष्य यह है कि हम आदिम समाज के वर्तमान जीवन एवं सस्कृति को वैज्ञानिक ढंग से जानें। इस लक्ष्य को पूरा सभी किया जा सकता है जब हम वर्तमान में उसका अवलोकन और विश्लेषण करके कुछ सामान्य नियम एवं प्रतिमान तैयार करें। गत वर्षों में जिस प्रकार से मानवशास्त्र का विकास हुआ है उससे तो यही ज्ञात होता है कि हमारी रुचि आदिम समाज की सामयिक समस्याओं में अधिक है।

प्रकार्यवाद की नींव डालने में तथा उसे एक पद्धति के रूप में अपनाकर कार्य करने में अनेक प्रसिद्ध समाजशास्त्री एवं मानवशास्त्री हैं जैसे—स्पेन्सर, दुर्खीम, इवान्स प्रिचर्ड, रेडक्लिफ ब्राउन, मॅलिनोवस्की आदि। आधुनिक समाजशास्त्रियों में मर्टन का नाम भी इस पद्धति के साथ जुड़ा हुआ है। हम यहाँ प्रकार्यवाद की विवेचना न करके केवल इसे एक पद्धति के रूप में संक्षेप में ही रखेंगे। प्रकार्यवाद पर आगे पुष्प से विस्तार के साथ चर्चा की गई है।

सामाजिक मानवशास्त्र की अध्ययन पद्धतियों में प्रकार्यात्मक पद्धति का विशेष महत्त्व इस बात में है कि इसमें इस शास्त्र की अध्ययन पद्धतियों के बारे में पहले से खली आ रही भ्रष्टता और अनिश्चितता को बड़ी सीमा तक दूर करके इस बात पर बल दिया है कि सस्कृति के विभिन्न तत्वों को हम एक दूसरे से पुष्प नहीं मानना चाहिए क्योंकि ये सभी तत्व आन्तरिक रूप में परस्पर जुड़े हुए हैं और इन सभी के योग से किसी सस्कृति का निर्माण होता है। यदि हम किसी समाज अथवा सस्कृति का वैज्ञानिक अध्ययन करना चाहते हैं तो उपयुक्त है कि सभी सांस्कृतिक तत्वों का एकरूप अध्ययन करें, अलग अलग तत्वों का अलग-अलग अध्ययन नहीं। एक वाक्य में, प्रकार्यात्मक पद्धति सम्पूर्ण सस्कृति (Total Culture) के अध्ययन पर बल देती है, इसके विभिन्न पक्षों पर अलग अलग अध्ययन का नहीं।



प्रकार्यात्मक पद्धति कुछ निश्चित मान्यताओं पर आधारित है और इस पद्धति का मुख्य आधार यह है कि सांस्कृतिक तत्वों का केवलमात्र एक स्वरूप ही नहीं होता बल्कि प्रत्येक तत्व का कुछ न कुछ कार्य (Function) भी होता है और इन कार्यों के विश्लेषणात्मक अध्ययन द्वारा हम किसी समाज, संस्था या संस्कृति के बारे में सही निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं तथा अन्त में कुछ सामान्य नियमों की रचना कर सकते हैं। प्रकार्यात्मक पद्धति जिन विभिन्न मान्यताओं, आधारों के सिद्धान्तों को लेकर चलती है, उनमें निम्नलिखित तीन मुख्य हैं—

(1) प्रथम आधार यह है कि संस्कृति एवं सामाजिक व्यवस्था के सभी पक्ष आपस में एकीकृत हैं और उनके आपसी सम्बन्ध से एक स्वरूप का निर्माण होता है—संस्कृति पक्ष में हम कह सकते हैं कि संस्कृति का प्रतिमान (Culture Pattern) होता है और सामाजिक पक्ष में हम कह सकते हैं कि समाज की रचना होती है। अतः प्रतिमान और सामाजिक रचना का निर्माण विभिन्न अंगों को मिलाकर होता है। मानव-संस्कृति अलग-अलग गुणों और तत्वों (Traits and Elements) का सकलनमात्र नहीं है बल्कि सभी सांस्कृतिक तत्वों में परस्पर अन्तःसम्बन्ध होता है—इनमें एक प्रकार की साव्यवी एकता पाई जाती है।

(2) इस पद्धति का दूसरा आधार यह है कि संस्कृति प्रतिमान और सामाजिक संरचना के सभी अंग सम्पूर्ण प्रतिमान और रचना की त्रिधाशीलता के लिए कुछ न कुछ कार्य करते हैं। इसलिए उनका महत्त्व है। हर तत्व के कार्य अलग-अलग बँटे हैं लेकिन यह कार्य विभाजन तत्वों को पृथक्ताओं की सीमा में नहीं बाँटना क्योंकि सभी तत्व अपने कार्यों के समुचित निष्पादन के लिए एक दूसरे पर निर्भर होते हैं। तत्वों की यह अन्योन्याधितता ही उनकी एकता का मुख्य आधार है। सांस्कृतिक तत्वों के कार्यों के फलस्वरूप ही सम्पूर्ण सांस्कृतिक व्यवस्था गतिशील रहती है और उसमें स्थिरता भी बनी रहती है। सारांशतः, 'एक सब के लिए और सब एक के लिए' का सिद्धान्त व्याप्त रहता है।

(3) इस पद्धति का तीसरा आधार है यह कि मानव समाजों और संस्कृतियों में नाना विभिन्नताएँ होने पर भी कुछ न कुछ सामान्य या सार्वभौम मानवीय आवश्यकताओं के दर्शन होते हैं। दूसरे शब्दों में, यह पद्धति मानव-समाज के एक सामान्य सिद्धान्त (General Theory) पर आधारित है। यह पद्धति मानती है कि सामान्य अथवा सार्वभौम आवश्यकताओं के फलस्वरूप ही हर समाज और संस्कृति में एक सामान्य प्रवाह देखने को मिलता है और इसलिए आवश्यक है कि हम मानवीय क्रियाओं के प्रत्येक पहलू का अध्ययन यह मान कर करें कि उस पहलू का सम्बन्ध दूसरे पहलुओं से है। एवं सामाजिक मानवशास्त्री का अध्ययन 'सम्पूर्ण रूप में संस्कृति' (Culture as a Whole) का होना चाहिए।

प्रकार्यात्मक पद्धति के इन तीनों आधारों अथवा सिद्धान्तों का सामूहिक बल इसी बात पर है कि प्रत्येक संस्कृति में अलग-अलग तत्व या गुण होते हैं किन्तु ये सभी एक दूसरे से आन्तरिक सम्बन्ध के कारण जुड़े हुए हैं, उनमें प्रत्येक के कार्य

अलग अलग होने पर भी एक अन्योन्याधितता पाई जाती है अर्थात् एक संस्कृति के सभी तत्वों में प्रकार्यात्मक सम्बन्ध (Functional Relation) देखने को मिलता है। अतः एक सामाजिक मानवशास्त्री का उद्देश्य यह होना चाहिए कि वह इस प्रकार्यात्मक सम्बन्ध को ढूँढ़े और उसका विश्लेषण तथा निरूपण करे। धर्म, विवाह, जादू आदि तत्वों को वह अलग अलग लेकर न चले बल्कि सभी का अध्ययन करते हुए, सभी के अन्त सम्बन्धों को पढ़ते हुए, सभी के प्रकार्यात्मक सम्बन्धों के प्रति जागरूक रहते हुए सामान्य निष्कर्षों पर पहुँचने की चष्टा करे। यदि हम एक परिवार का अध्ययन करना चाहते हैं तो हमें उसके कार्यों को देखना होगा और इसी तरह धर्म, आर्थिक पक्ष, राजनीतिक पक्ष, भाषा, कला आदि का अध्ययन भी उनके कार्यों की भूमिका के आधार पर करना होगा। समाज की जीवधारी अवधारणा और संस्कृति का उपयोगितावादी सिद्धान्त इसी प्रकार्यवादी विचारधारा पर आधारित है।

प्रकार्यात्मक पद्धति के एक प्रमुख अध्येता मैलिनावास्की ने प्रकार्यात्मक पद्धति के अन्तर्गत इस बात पर बल दिया है कि सर्वप्रथम हमें उन मानवीय आवश्यकताओं को खोजना चाहिए जिनकी पूर्ति उसके शारीरिक, मानसिक और बौद्धिक अस्तित्व के लिए आवश्यक है और तत्पश्चात् हमारा प्रयत्न उन साधनों को खोजने का होना चाहिए जिनके माध्यम से इन मानवीय आवश्यकताओं की पूर्ति सम्भव होती है। इस विचार के मूल में मैलिनावास्की का यह विश्वास निहित है कि शारीरिक, मानसिक तथा बौद्धिक आवश्यकताओं की पूर्ति के जो विभिन्न साधन हैं उन्हीं से एक संस्कृति का निर्माण होता है अर्थात् इन साधनों का संयुक्त रूप ही संस्कृति है जिसका कि अध्ययन सामाजिक मानवशास्त्री को करना चाहिए। प्रकार्यात्मक पद्धति के दूसरे प्रमुख प्रतिपादक रेडक्लिफ ब्राउन का मत है कि, "यह पद्धति इस सिद्धान्त पर आधारित है कि संस्कृति एक सगठित व्यवस्था (An integrated system) है जिसके प्रत्येक तत्व को अपनी विशिष्ट भूमिका निभानी पड़ती है। यह विश्व विभिन्न समाजों और संस्कृतियों का घर है, किन्तु इन समाजों और संस्कृतियों में एक सामान्य प्रवाह ढूँढ़ा जा सकता है क्योंकि सभी संस्कृतियाँ कुछ न कुछ सामान्य 'कार्य-नियमों' (Laws of function) द्वारा नियन्त्रित होती हैं। सामाजिक मानवशास्त्री का प्रयास यह होना चाहिए कि इन सामान्य कार्यनियमों की खोज की जाए।"

निष्कर्ष रूप में प्रकार्यात्मक पद्धति किसी संस्कृति या संस्था या समाज के विभिन्न पक्षों में पाए जाने वाले कारणात्मक सम्बन्धों को खोजती है और ज्ञात करती है कि इन विभिन्न पक्षों का उस सामाजिक तथा सांस्कृतिक व्यवस्था में क्या कार्य है। यह पद्धति बताती है कि इनमें पारस्परिक निर्भरता का क्या स्वरूप है और कौनसे सामान्य कार्य-नियम सब संस्कृतियों में व्याप्त हैं। प्रकार्यवादी पद्धति आज काफी लोकप्रिय हो चुकी है, लेकिन इसमें प्रयोग के प्रसार के साथ साथ इस पद्धति की अस्पष्टता, अधूरेपन और गतिहीनता सबन्धी दोष भी हमारे सामने आ

चुके हैं। आज प्रकार्य और कुकार्य दोनों की बात की जाती है। यह कहना अनि शयोक्तिपूर्ण नहीं होगा कि इस पद्धति का कुछ इतना अधिक अध्यानुकरण हुआ है कि यह अन्तर करना ही एक कठिन कार्य हो गया है कि प्रकार्यवादी पद्धति का प्रयोग कहाँ हुआ है और कहाँ नहीं।

### (3) तुलनात्मक पद्धति (Comparative Method)

तुलनात्मक अध्ययन करना वैज्ञानिक पद्धति का एक मूल तत्त्व है। विज्ञान में तुलना करके निष्कर्ष पर पहुँचना विचार का प्रश्न न होकर एक अनिवार्यता है। अगर हम तुलनात्मक पद्धति के प्रयोग को समाज-विज्ञानों में देखते हैं तो स्पष्ट होता है कि यह पद्धति बहुत ही प्रचलित रही है। मानव और उसकी संस्कृति के अध्ययन में विकासवादियों ने तुलनात्मक पद्धति का ही तो प्रयोग कालक्रम की दृष्टि से किया है। अगस्त कॉन्टे ने सम्यता (विकास का बौद्धिक चरण) को तीन चरणों में विभाजित किया है। उसका आधार तुलना ही है। चाहे हम काल की दृष्टि से तुलना करें या वर्तमान की विभिन्न संस्कृतियों, सामाजिक प्राक्तो या संस्थाओं की एक-दूसरे की विशेषता से तुलना करें—ये सब तुलनात्मक पद्धति के अन्तर्गत ही आते हैं।

दुर्कheim ने तुलनात्मक पद्धति को बहुत ही महत्वपूर्ण बताया है।<sup>1</sup> उनके द्वारा खास कर जो आत्म-हत्या का अध्ययन किया गया है उससे इस पद्धति का महत्त्व स्पष्ट होता है।<sup>2</sup> विज्ञान में प्रयोग सम्भव है इसलिए तुलना भी सम्भव है, लेकिन समाज के अध्ययन में प्रयोग करना सरल नहीं है इसलिए हम प्रयोग न करके किसी प्रमुख घटना से सम्बन्धित कारण—परिणाम की तुलना तो कर ही सकते हैं। रेडक्लिफ ब्राउन, फिर्न, ए रिचार्ड्स आदि ने कुछ तुलनात्मक अध्ययनों को प्रस्तुत किया है। डॉ नेडल द्वारा प्रस्तुत न्यूबा पर्वत (Nuba Mountains) का अध्ययन अब तक के तुलनात्मक अध्ययनों में सम्भवतया सबसे अच्छा है।

तुलनात्मक पद्धति में कुछ मानवशास्त्री सांस्कृतिक तत्वों (Cultural Traits) को एक-एक इकाई मान लेते हैं और तत्पश्चात् विभिन्न समाजों की इन इकाइयों में तुलना करके सामान्य निष्कर्ष निकालते हैं। विसलर (Wissler) आदि कुछ अन्य सामाजिक मानवशास्त्री सांस्कृतिक तत्वों की अपेक्षा सांस्कृतिक क्षेत्रों (Cultural Areas) की तुलनात्मक अध्ययन की इकाइयाँ मानते हैं और तब इन इकाइयों की तुलना के आधार पर सामान्य परिणामों पर पहुँचते हैं। फ्रांज बोयस (Franz Boas) जैसे मानवशास्त्रियों का विचार है कि सम्पूर्ण विश्व को विभिन्न सांस्कृतिक क्षेत्रों में बाँट लिया जाना चाहिए और तब एक-एक सांस्कृतिक क्षेत्र या तुलनात्मक अध्ययन किया जाना चाहिए। इस तुलनात्मक विश्लेषण के आधार पर सामान्य निष्कर्ष निकाले जाने चाहिए ताकि हम सामाजिक और सांस्कृतिक विकास, प्रसार या परिवर्तन के आधारभूत कारणों का पता लगा सकें। तुलनात्मक पद्धति के

1 Durkheim The Rules of Sociological Method.

2 Durkheim . Suicide.

लक्ष्य को इंगित करते हुए रेडक्लिफ ब्राउन ने कहा है कि “तुलनात्मक समाजशास्त्र या सामाजिक मानवशास्त्र में तुलना का उद्देश्य भिन्न है, उद्देश्य यह है कि सामाजिक जीवन के विभिन्न प्रारूपों की खोज करके उसके आधार पर मानवीय आभासी के सिद्धान्त का अध्ययन करें।”<sup>1</sup> इस कथन से तुलनात्मक पद्धति का व्यापक उद्देश्य हमारे समक्ष परिर्लक्षित हो जाता है। इस पद्धति का प्रथम उद्देश्य किसी समाज विशेष का अध्ययन या संस्कृति का अध्ययन करना है और दूसरा प्रमुख उद्देश्य उन अलग-अलग समाजों की विशेषताओं की परस्पर तुलना करके एक सामान्य नियम या रूपरेखा तैयार करनी है जिससे कि मानव और संस्कृति जो विकास के विविध चरणों पर हैं, उनके सामान्य एवं समरूप विशेषताओं या लक्षणों को जाना जा सके।

तुलनात्मक पद्धति की दो प्रमुख कठिनाइयाँ हैं। प्रथम समस्या है तुलना करने के लिए समानान्तर इकाइयों का चुनाव करना। दूसरी समस्या है, जिसे प्रश्न के रूप में रखा जा सकता है—क्या जटिल सम्पूर्ण में से किसी अंश को इकाई को अलग करके सार्यक रूप से तुलना सम्भव है क्योंकि मूल मान्यता तो यह है कि संस्कृति और समाज के सभी पक्ष आपस में सम्बन्धित हैं तो उन्हें अलग करके अर्थपूर्ण ढंग से कैसे तो तुलना की जा सकती है और कैसे निष्कर्ष निकाला जा सकता है ?

ये उपरोक्त कठिनाइयाँ तो अपनी जगह पर महत्वपूर्ण हैं ही, लेकिन सवाल यह है कि कौनसी ऐसी पद्धति है जिसमें दोष न हो। सारा भार शोधकर्ता के माथे पर है कि वह किस प्रकार से प्रवीणता के साथ समग्र की परिभाषा करता है और किस प्रकार से समरूप इकाइयों का चुनाव करता है तथा समग्र विवेक के सहज सहित साधक तुलना हमारे सामने प्रस्तुत करता है। तुलनात्मक पद्धति के प्रयोग में प्रायः जिन सावधानियों पर बहुत अधिक ध्यान केन्द्रित करने की आवश्यकता है, वे ये हैं—

1. जिन समाजों और संस्कृतियों को अध्ययन के लिए चुना जाए उनसे सम्बन्धित तथ्यों को पूरी जागरूकता के साथ एकत्र किया जाए।

2. सभी एकाग्रित तथ्यों को उचित ढंग से जमाया जाए और प्रस्तुत समानताओं तथा असमानताओं को सुस्पष्ट स्थित तरीके में अलग-अलग छूट दिया जाए।

3. समानताओं और विभिन्नताओं का वैज्ञानिक ढंग से विश्लेषण करके विभिन्न समाजों, संस्थाओं और संस्कृतियों के बारे में सामान्य नियमों को खोजा जाए।

4. इस सम्पूर्ण प्रक्रिया में पूर्णतया निष्पक्ष रख अपनाया जाए। अपने

दार्शनिक अथवा उद्देगात्मक और पक्षपातपूर्ण विचारों को पास भी न फटकने दिया जाए।

5. सम्पूर्ण तुलनात्मक प्रक्रिया को पूरी तरह वैज्ञानिक ढंग से निभाया जाए।

ये सभी आवश्यक सावधानियाँ बरतने पर तुलनात्मक पद्धति के आधार पर खोजे जाने वाले सामान्य नियम सन्तोषजनक हो सकते हैं। सामाजिक तथा सांस्कृतिक क्षेत्र की व्यापकता को ध्यान में रखते हुए तुलनात्मक अध्ययन विस्तार से सुनियोजित रूप में होना चाहिए और बहुत अधिक विकसित तुलनात्मक प्रविधि प्रयोग में लानी चाहिए।

#### 4. क्षेत्रीय-कार्य पद्धति (Field Study Method)

सामाजिक मानवशास्त्र हो अथवा कोई अन्य शास्त्र, ज्ञान का मौलिक स्रोत वास्तविक जगत ही है। समाज-विज्ञानों का सम्बन्ध तो समाज के वास्तविक जीवन से ही है। समाज के सम्बन्ध में हमारे पास जो ज्ञान-भण्डार है, उसे काल-क्रम में देखा जाए, तो हम पाएँगे कि उनका सग्रह समाज के प्रेक्षण पर ही आधारित है। समाज में बिखरे हुए तथ्यों को संग्रहित करना, उनकी तुलना करना और फिर उन निष्कर्षों के आधार पर सिद्धान्तीकरण करना, ज्ञान-प्राप्ति की प्रक्रिया रही है।

समाज मानवशास्त्र में जो ज्ञान और सिद्धान्त प्रारम्भ में स्थापित हुए, अगर उन्हें अन्तिम मान लिया जाए, तो इसका अर्थ यही होगा कि उस क्षेत्र में ज्ञान जैसी कोई खोजने योग्य वस्तु नहीं है। एक बार जो सिद्धान्त बनता है, उसका भी आधार तथ्य ही होता है और पुनः नए तथ्यों को खोजकर, पुराने सिद्धान्तों में परिवर्तन लाया जाता है। सिद्धान्त और तथ्य में परस्पर लाभपूर्ण सम्बन्ध है। इस प्रकार यह तर्क के आधार पर प्रमाणित होता है कि सामाजिक मानवशास्त्र में क्षेत्रीय कार्य (Field Studies) का अत्यधिक महत्त्व है, अगर यह भी कह दिया जाए कि सामाजिक मानवशास्त्र क्षेत्रीय कार्यों का ही प्रतिकूल है तो कोई असंगत बात न होगी।

सिद्धान्तों का निर्माण तथ्य संग्रह करने से होता है, पुनः पुराने सिद्धान्तों में परिवर्तन या परिमार्जन तथ्य संग्रह करने से ही सम्भव है। सामाजिक मानवशास्त्र में निरन्तर क्षेत्रीय कार्य क्यों आवश्यक है इसके लिए निम्नलिखित बिन्दु महत्त्वपूर्ण हैं—

1. सामाजिक मानवशास्त्र का सम्बन्ध आदिम समाज और संस्कृति से है।

2. आदिम समाज के सम्बन्ध में जो कुछ भी ज्ञान एवं सिद्धान्त प्राचीन-कालीन प्रेक्षकों एवं ग्रन्थेताओं ने प्रस्तुत किए हैं वे पूर्ण एवं सन्तुलित नहीं माने जा सकते।

3. आदिम समाज के सम्बन्ध में अभी भी विशद् वैज्ञानिक कार्य प्रशिक्षित मानव समाजशास्त्रियों द्वारा किया जाना आवश्यक है।

4. प्रारम्भ में आदिम समाज के सम्बन्ध में जो लेखन-कार्य मिशनरियों के द्वारा, प्रशासकों के द्वारा किए गए हैं उनमें अनिश्चयता है तथा अनेकों भ्रान्तियाँ भी पैदा हो गई हैं। उन भ्रान्तियों को दूर करना आवश्यक है।

5 आदिम समाज और उनकी संस्कृति में परिवर्तन हो रहे हैं तो उस परिवेश में उनका अध्ययन आवश्यक है। पहले का एकान्त में निवास करने वाला लघु समाज आज संक्रमण काल से गुजर रहा है, अतः उनका अध्ययन आवश्यक प्रतीत होता है।

क्षेत्रीय कार्य करने के लिए आवश्यक शर्तें  
(Essentials of Field Studies)

1 क्षेत्रीय अध्ययनकर्ता को अपने विषय का उच्च-स्तरीय सैद्धान्तिक ज्ञान रहना चाहिए।

2 अध्ययनकर्ता को अपने विषय में प्रयुक्त होने वाली सभी पद्धतियों एवं साधनों का ज्ञान होना चाहिए।

3 अध्ययनकर्ता को उस समुदाय की भाषा का भी ज्ञान होना चाहिए जिसका कि वह अध्ययन कर रहा है।

4. सैद्धान्तिक एवं तकनीकी ज्ञान के अतिरिक्त सबसे आवश्यक शर्त यह है कि अध्ययनकर्ता में एक विशेष प्रकार का भुकाव, अभिरुचि एवं अनुभूति हो जिससे कि वह आदिम समाज में अपना लम्बा समय बिता कर उनकी जिन्दगी के सम्बन्ध में कुछ महत्वपूर्ण सैद्धान्तिकरण कर सके। सूत्रा तथ्य निरर्थक है, जब तक कि अध्ययनकर्ता उन तथ्यों को जान नहीं लेता है। यह सभी सम्भव है, जबकि उसके व्यक्तित्व में अमुक आदिम समाज की अनुभूतियों का समावेश हो चुका हो।

इवान्स प्रिट्चार्ड महोदय ने सामाजिक मानवशास्त्र में क्षेत्रीय कार्य का क्या महत्व है, इस पर विस्तार एवं रोचक ढंग से अपने विचार प्रस्तुत किए हैं।<sup>1</sup> हमने ऊपर जनजाति की चर्चा की है। उनमें संक्षेप में उनके विचार भी आ गए हैं। क्षेत्रीय कार्य का महत्व केवल तथ्य संग्रहित करने में नहीं है बल्कि उन तथ्यों को सैद्धान्तिक दृष्टि से भी प्रमाणित करना है। प्रारम्भ में और आज भी अनेक ऐसे तथाकथित मानवशास्त्री हैं जिन्होंने क्षेत्र में जाकर शायद ही अध्ययन किए हों। मात्र चम्पार की धाराम-कुसियों पर बैठ कर और कोरे तथ्यों का अवलोकन करके कितना कार्य ढूँढा जा सकता है? इसलिए भी यह आवश्यक है कि क्षेत्र में जाकर तथ्य का वास्तविक प्रेक्षण करें। प्रिट्चार्ड महोदय ने शब्दों में, "यदि सामाजिक मानव विज्ञान के अध्ययन को कुछ प्रगति करनी है तो सामाजिक मानव-विज्ञान-वेत्ताओं को स्वयं अपने पर्यवेक्षण करने होंगे।"<sup>2</sup> यह सचमुच आश्चर्य की बात है कि मार्गन द्वारा किए गए इरोक्यूज लोगों के अध्ययन को छोड़कर उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त तक एक भी मानव विज्ञान वेत्ता ने क्षेत्रीय अध्ययन नहीं किया। यह तो और भी महत्वपूर्ण बात है कि उन लोगों को यह कभी सूझा ही नहीं कि मानव-विज्ञान सम्बन्धी विषयों के लेखक को कम से कम एक बार उन लोगों के जीवन की एक भाँरी, चाहे वह कितनी ही हल्की क्यों न हो, ले लेनी चाहिए जिनके सम्बन्ध में

लिखते-लिखते वह अपना जीवन बिनाए दे रहा है। विलियम जैम्स का कहना है कि जब उन्होंने सर जैम्स फ्रेजर से उन आदिम लोगों के सम्बन्ध में पूछा जिनका उन्हें ज्ञान प्राप्त हो तो फ्रेजर चिल्ला उठा—'भगवान् ! रक्षा करो !'

स्पष्ट है कि तथाकथित मानवशास्त्री भी वास्तविक क्षेत्रीय कार्य से दूर रहे हैं और यह स्थिति इस विज्ञान के सन्तुलित विकास के लिए घातक रही है। लेकिन हमका अर्थ यह नहीं कि वर्तमान में सामान्य मानवशास्त्री भी क्षेत्रीय कार्य नहीं कर रहे हैं। वास्तविकता तो यह है कि वर्तमान स्टी में प्रशिक्षित समाज मानव-शास्त्रियों की संख्या भी बहुत बड़ गई है और ससार के कोने-बोने में अमेरिका, ग्लैंड आदि देशों के मन्त्राज मानवशास्त्री क्षेत्रीय कार्य में निरन्तर लगे हुए हैं। यहाँ यह कहना उपयुक्त होगा कि भारतवर्ष में भी अनेक अध्ययन हो चुके हैं और अनेक अध्ययन किए जा रहे हैं लेकिन वास्तव में जिस प्रकार की गहनता और धैर्य हम पारंपारिक देशों के विद्वानों के अध्ययनों में देखने को मिलता है, अभी हमें उस दिशा में बहुत कुछ प्राप्त करना बाकी है।

अब हम कुछ ऐसे पक्षों के सम्बन्ध में चर्चा करेंगे जिनका सम्बन्ध समाजशास्त्रीय अध्ययन वृद्धि की रूपरेखा सम्बन्धी अभिमुखता से है। इसका अर्थ यह है कि आदिम समाज का अध्ययन किस प्रारूप (Model) के अन्तर्गत किया जाना है।

### सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप (Models in Social Anthropology)

समकालीन समाज वैज्ञानिकों ने पद्धतिशास्त्रीय दृष्टिकोण से काफी विकास किया है एवं उन्होंने प्रारूप (Model) की अवधारणा को विकसित किया है। प्रारूप वैज्ञानिक अध्ययन की एक प्रविधि है। बहुत सामान्य शब्दों में किसी सामाजिक घटना से सम्बन्धित जब कुछ अभिधारणाओं को व्यवस्थित करके एक संरचना में व्यक्त किया जाना है तो यह प्रारूप बन जाता है। सामान्यतः प्रारूप की प्रकृति सामान्य होती है और एक प्रारूप जिन विशिष्ट घटनाओं को लेकर बनाया जाता है उस उर्ती प्रकार की घटनाओं पर लागू किया जा सकता है। आधुनिक वैज्ञानिक समाजों में प्रारूप का प्रयोग वृत्तांत से होने लगा है एवं यह सामाजिक विज्ञानों की अध्ययन विधियों में अत्यन्त लोकप्रिय स्थान प्राप्त कर चुका है। प्रारूप सामान्यतः गणितीयशास्त्र के आधार पर बनाए जाते हैं।

सामाजिक मानवशास्त्र में विभिन्न सामाजिक मानवशास्त्रियों ने प्रारूप निर्माण का कार्य किया है। नीच न नातेदारी के अध्ययन के लिए एक प्रारूप बनाया था। लेवी स्ट्राउस ने नातेदारी एवं विवाह में अंत के विनिमय (Exchange) पर प्रारूप निर्माण किया। प्रारूप निर्माण वस्तुतः आसान नहीं है अपितु हममें बहुत उच्च कोटि का समुचितकरण करना होता है। इसी के परिणामस्वरूप प्रारूप सामाजिक मानवशास्त्र में अधिक लोकप्रिय है। हमें पढ़ने कि हम सामाजिक

मानवशास्त्र में प्रयुक्त विभिन्न प्रारूपों की विवेचना करें, यह विस्तार से समझ लें कि प्रारूप है क्या ?

## प्रारूप का अर्थ एवं परिभाषा (Meaning and Definition of Model)

सामान्यतः प्रारूप शब्द का प्रयोग विभिन्न सामाजिक अध्ययनों में एक ऐसी कार्यकारी बौद्धिक संरचना के लिए किया जाता है जिसकी सहायता से हम सामाजिक अथवा भौतिक स्थितियों को अधिक अच्छी तरह से समझ सकें। इस प्रकार की स्थितियाँ वास्तविक भी हो सकती हैं और काल्पनिक भी। दूसरे शब्दों में प्रारूप एक ऐसे आदर्श को प्रतिबिम्बित करता है, जिसे हम प्राप्त करना चाहते हैं। प्रारूप इस प्रकार की शुद्ध बौद्धिक संरचनाएँ हैं, जिनके द्वारा हमें विग्तन और शोध के कार्यों को एक व्यवस्थित रूप देने में सहायता मिलती है। सामाजिक विज्ञानों में पिछले कुछ वर्षों में गणितीय प्रारूप के प्रचलन पर बल रहा है। एक अच्छे प्रारूप की कसौटी—चाहे वह गणितीय हो या विवेचनात्मक—यह है कि उससे हमें इस घटना की व्याख्या में सहायता मिले जिसकी जाँच हम कर रहे हैं। अतः किसी प्रतिरूप या प्रारूप की उपयोगिता इस बात पर निर्भर नहीं करती कि यह यथार्थ (Reality) का वास्तविक चित्रण करने में सक्षम है या नहीं—ऐसा तो बहुत कम ही पाता है—वरन् इस पर निर्भर करती है कि वह ऐसी उपयुक्त प्रविधियों अथवा दृष्टिकोणों का सुझाव दे सकता है, जिनकी सहायता से हमें प्रस्तुत समस्या के विश्लेषण में सुविधा मिले। इन प्रकार, यह कहा जा सकता है कि प्रारूप की भूमिका सैद्धान्तिक अधिक है, व्यावहारिक कम, इसीलिए प्रारूप को सामान्यीकरण के समकक्ष नहीं माना जाता है।

अनेक बार सिद्धान्त (Theory) पद्धति (Method) एवं प्रारूप (Model) आदि के बीच भ्रम पैदा हो जाता है क्योंकि यह अवधारणाएँ ऐसी हैं जो कई बार एक दूसरे के विकल्प में प्रयुक्त होती हैं और इनका वास्तविक अन्तर थोड़ा कठिन है।

प्रारूप सिद्धान्त (Theory) के समरूप होते हुए भी सिद्धान्त के समान नहीं होते, परन्तु वे सिद्धान्त निर्माण की प्रक्रिया का एक अनिवार्य अंग अवश्य होते हैं। प्रारूप के विपरीत सिद्धान्त एक व्यापक धारणा है जिसका मूल उद्देश्य किसी भी घटना, समस्या या प्रक्रिया का विश्लेषण करना है। विश्लेषण के साथ मूल्यांकन भी जुड़ा हुआ है। प्रारूप विश्लेषण की प्रक्रिया से सिद्धान्त की सहायता कर सकता है। मूल्यांकन के प्रश्न को प्रारूप वैज्ञानिकता से पृथक् मानना है, अतः 'सिद्धांत' से मतभेद रखता है। सिद्धान्त मुख्य रूप से सामान्यीकरण पर आधारित होता है, अतः व्यावहारिक पक्ष में उपयोगी होता है, जबकि प्रारूप प्रतीकात्मक (Symbolic) और तार्किक (Logical) होता है, अतः वास्तविकता के मन्दर्भ में अधिक उपयोगी नहीं होता।



इस प्रकार मॉडल या प्रतिरूप जटिल स्थितियों को बोधगम्य बनाने अथवा उसे सरल रूप में प्रस्तुत करने में हमारी सहायता करते हैं। एक मॉडल किसी वस्तु की संरचना के मुख्य भागों तथा उनके अन्तर्सम्बन्धों को कृत्रिम रूप से प्रदर्शित करने की एक सरल एवं सुविधाजनक विधि है। उदाहरण के लिए भौतिक विज्ञान में प्रयुक्त 'अणु' (Atom) का प्रतिरूप यह प्रदर्शित करता है कि 'अणु' का एक भाग अन्य भागों से किस प्रकार सम्बन्धित है। समाजशास्त्र में सावयववाद (Organism), प्रकार्यवाद (Functionalism), नाभिकीय परिवार (Nuclear Family), संयुक्त परिवार (Joint Family) आदि ऐसे ही प्रतिरूपों के उदाहरण हैं। एक सिद्धान्त इसके विपरीत किसी प्रतिरूप के तत्त्वों तथा उनके अन्तर्सम्बन्धों की व्याख्या करना है। वस्तुतः एक मॉडल की सबसे प्रमुख विशेषता यह होती है कि उसमें किसी भाग अथवा मूल वस्तु (जिसका कि वह प्रतिरूप है) से थोड़ी बहुत समानता अथवा सादृश्यता (Analogy) अवश्य होती है। यही सादृश्यता प्रतिरूप अथवा मॉडल रचना का मूल आधार है और इसीलिए इनका निर्माण किया जाता है।

इसी प्रकार प्रारूप को विभिन्न विद्वानों ने भी परिभाषित किया है। उनमें से कुछ परिभाषाएँ हम यहाँ प्रस्तुत कर रहे हैं—

ऐलेक्स इकेल्स ने अपनी कृति 'हॉट इज सोसियोलोजी' में लिखा है कि 'हम 'मॉडल' शब्द का प्रयोग किसी प्रमुख घटना को प्रदर्शित करने वाली एक सामान्य प्रतिमा की एक मोटी रूपरेखा के लिए करते हैं। इसका प्रयोग घटना में सम्बन्धित इकाइयों की प्रकृति एवं उनके सम्बन्धों को प्रदर्शित करने वाले विचारों के लिए किया जाता है।'<sup>1</sup>

कार्लिन लारसन ने 'मेजर थीम्स इन सोसियोलोजिकल थ्योरी' में लिखा है कि 'प्रारूप को किसी भी वास्तविक वस्तु का एक सही अथवा मापक प्रतिरूप कहा जा सकता है।'<sup>2</sup>

मैल्विन मार्क्स के अनुसार "एक प्रारूप एक अवधारणात्मक समानता एवं सामान्यता" इसकी पद्धति भौतिक या गणितीय होती है एवं इसका उपयोग आनुभविक अनुसन्धान के सुभाव के लिए किया जाता है।'<sup>3</sup>

जार्ज ग्रोह ने भी इसे परिभाषित करते हुए लिखा है कि "एक मॉडल वास्तविकता का एक अभूतिकरण है, जिसकी रचना अध्ययन की जाने वाली घटना के अत्यन्त महत्वपूर्ण सम्बन्धों को व्यवस्थित रूप में प्रदर्शित करने के उद्देश्य से की जाती है। यह वास्तविकता से कम जटिल होता है।"

स्टीफन वाटग्रुव ने इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि "मॉडल

1 Alex Inkeles What is Sociology ? p 8

2 Carlin J Larson Major Themes in Sociological Theory, p 247

3 Malvin H Marx Contemporary Psychology, p 14

सिद्धान्त-निर्माण की प्रारम्भिक कड़ी है। इनके द्वारा किसी व्यवस्था का मात्र साधारण वर्णन होता है कि वह व्यवस्था कंसी लगती है। ये आनुभविक अनुसन्धान हेतु चरों (Variables) के मध्य सम्बन्धों को सुझाते हैं।”

रॉबर्ट नॉर्डबर्ग ने ‘मेथड्स एण्ड मॉडल्स’ में लिखा है कि “प्रारूप कभी-कभी एक स्वच्छ तथा पूर्व संरचना होती है, कभी-कभी यह उपकल्पना का, सिद्धान्त का, यहाँ तक कि कभी-कभी यह निष्पत्ति का पर्यायवाची होता है।”<sup>1</sup>

इस प्रकार प्रारूप तथा वास्तविक वस्तु की संरचना में समानता होनी है तथापि इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रारूप किसी वस्तु की सही या वास्तविक प्रतिनिधि होती है। वास्तव में यह उसका लघु प्रतिरूप हो सकता है। कुछ विद्वानों ने प्रारूप तथा वास्तविक वस्तु की समान संरचना की बात स्वीकार न करते हुए प्रारूप को अनुसन्धान के लिए एक गणितीय अथवा भौतिक संरचना माना है।

97460

उपरोक्त परिभाषाओं के विश्लेषण से हम देखते हैं कि प्रारूप वस्तुतः यथार्थ की एक तस्वीर होती है। यह तस्वीर उस वस्तु के समान जान पड़ती है जिसका हम अध्ययन करना चाहते हैं। प्रारूप अथवा मॉडल स्वयं में एक रूपरेखा अथवा मानसिक अनुकृति है जो यथार्थ के सादृश्यता प्रतीत होती है। यह उस सत्य का एक प्रतीकात्मक प्रतिनिधित्व है, जिसका हमें अध्ययन करना है। इन्हीं प्रतीकात्मक प्रतिनिधित्वों से हम यथार्थ का चित्र खींचने का प्रयास करते हैं। इस प्रकार हमें ध्यान रखना चाहिए कि प्रारूप यथार्थ नहीं है अपितु यह तो यथार्थ की सांकेतिक अनुकृति मात्र है।

सामान्यतः किसी भी मॉडल में तीन विशेषताओं का होना आवश्यक है—

- (1) प्रारूप भौतिक अथवा वैज्ञानिक आधार पर निर्मित किए गए हो,
- (2) प्रारूप का सत्यापन यथार्थ से किया जा सके, एवं
- (3) प्रारूप का पुष्टिकरण यथार्थ जनता की बाह्य घटनाओं से किया जा सके।

### सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप (Models in Social Anthropology)

सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप का उपयोग एक नवीन प्रघटना है। इसका प्रारम्भ फ्रांसीसी स्कूल से हुआ जिसके प्रमुख प्रतिपादक अग्रणी मानवशास्त्री लेवी स्ट्रॉस (Levi Strauss) हैं। लेवी स्ट्रॉस ने गणित, व भाषा विज्ञान के कुछ कार्यों व उपलब्धियों को मानवशास्त्र में प्रयुक्त किया एवं स्ट्रॉस ने अपने प्रारूपों के लिए सामाजिक संरचना (Social Structure) के अध्ययनों को मुख्य विषय बनाया। स्ट्रॉस के सम्प्रदाय वा विचारों को प्रमुखतः संरचनावाद (Structuralism) कहते हैं। लेवी स्ट्रॉस ने नातेदारी (Kinship) एवं विवाह (Marriage) में नई

के विनिमय पर भी माडल निर्माण किया। लेवी स्ट्रास के अनावा लीच (Leach) ने मानवशास्त्र में एक प्रमुख माडल का निर्माण किया। लीच ने जिघवा जनजाति की नातेदारी शब्दावली (Kinship Terminology) को बनाकर एक प्राकल्पनात्मक समाज की रूपरेखा बनाई जिसके संगठन के सात सरचनात्मक सिद्धांत थे। लीच ने इस मानव ज्ञान के विवाद को बीजगणित का नाम दिया।

सामाजिक मानवशास्त्र में पिछले कुछ समय से प्रारूप निर्माण का कार्य बड़ी गति से हुआ है एवं आज सामाजिक मानवशास्त्र के पास कुछ प्रमुख प्रारूप हैं जिन प्रारूपों को मूलतः अनेक वर्गों में प्रस्तुत किया जा सकता है। सामाजिक मानवशास्त्र में प्रारूप निर्माण का कार्य कुछ मानवशास्त्री इमाइल दुर्खोम की रचना की डिभिजन आफ लेबर एण्ड सोसाइटी तथा माग्स माउस का लेख की गिफ्ट को प्रमुख स्रोत के रूप में मानते हैं। दुर्खोम की उपर्युक्त कृति में हमें साव्यवी सश्लिष्टता (Organic Solidarity) एवं यांत्रिक सश्लिष्टता (Mechanical Solidarity) की दो प्रमुख अवधारणाएँ दिखाई देती हैं। इसी के आधार पर सामाजिक मानवशास्त्र में अनेक प्रमुख प्रारूपों का निर्माण किया गया है।

प्रमुख रूप से सामाजिक मानवशास्त्र में निम्नांकित प्रारूप पाए जाते हैं—

- (1) उद्दिकासीय प्रारूप (Evolutionary Model)
- (2) तुलनात्मक प्रारूप (Comparative Model)
- (3) सरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप (Structural Functional Model)
- (4) सहबंध एवं वंशानुक्रम प्रारूप (Alliance and Descent Model)
- (5) प्रस्थिति भूमिका प्रारूप (Status Role Model)

यहाँ हम इनका विस्तृत वर्णन करेंगे।

### (1) उद्दिकासीय या विकासात्मक प्रारूप (Evolutionary Model)

उद्दिकास की अवधारणा सामाजिक मानवशास्त्र में काफी प्राचीन है। सामाजिक विज्ञानों में यह अवधारणा मूलतः प्राणिशास्त्र से आई है। उद्दिकासवाद के प्रमुख प्रणता डार्विन (Darwin) थे। डार्विन ने यह प्रस्तावित करने का प्रयास किया कि उद्दिकास सभी प्रकार की प्राकृतिक घटनाओं को जीवित रखे है।

अंग्रेजी भाषा के इवोल्यूशन (Evolution) शब्द की उत्पत्ति लैटिन भाषा के इवोल्वर शब्द से हुई है जिसका अर्थ विकास अथवा प्रकटन होता है। यह संस्कृत के विकास अथवा 'उद्दिकास' शब्द से काफी मिलता जुलता है एवं इसका अर्थ भी बहुत कुछ यही है। इस अवधारणा का प्रयोग अधिक उपयुक्त रूप में किसी जीव के आंतरिक विकास को दर्शाने के लिए किया जाता है। हम कई

वार यह कहते हैं कि पौधे अथवा पशु की जैविक सृजना में वृद्धि हो रही है या विकास हो रहा है। इसी प्रकार हम कहते हैं कि समय के साथ-साथ बालक के मस्तिष्क का भी विकास होता है<sup>1</sup>। अतः शाब्दिक अर्थ में यह शब्द किसी जैविक संरचना में होने वाले क्रमिक परिवर्तन की ओर संकेत करता है।

सन् 1859 में डार्विन की पुस्तक 'ओरीजिन ऑफ स्पीसीज' के प्रकाशन के साथ ही विकासवाद की लहर ने जीवन के सभी क्षेत्रों को प्रभावित करना प्रारम्भ कर दिया। डार्विन के जैविकीय उद्दिकास के सिद्धान्त की प्रस्थापना के उपरान्त यह समझा जाने लगा कि मानवीय समाज तथा संस्कृति में परिवर्तन उसी भाँति होने है तथा उसी प्रकार की परिवर्तन की प्रवृत्ति को परिलक्षित करते हैं जिस प्रकार के परिवर्तन का रूप जैविक जगत में देखने को मिलता है। यह स्वीकार किया जाने लगा कि समाज और संस्कृति पर भी जैविकीय तथा सांख्यिक विकास के नियम लागू होते हैं और कुछ व्यक्तियों ने तो उद्दिकास को प्रगति (Progress) के साथ भी जोड़ने का प्रयास किया और वे अधिकाधिक पूर्ण तथा सुसंयोजित, सामाजिक और सांस्कृतिक भविष्य गन्तव्य रूपों को भी प्रदर्शित करने लगे। जैसा कि श्री वेकर ने इंगित किया है कि "सामाजिक उद्दिकासवादियों के सिद्धान्तिक प्रशिक्षण ने उन्हें मानवीय समाज तथा सांख्यिक क्षेत्र को एक ऐसी उद्दिकासीय प्रक्रिया की उपज समझने के लिए बाध्य कर दिया जो अनन्तकाल से चली आ रही है।"<sup>2</sup>

जैविकीय उद्दिकास के सिद्धान्त ने ही प्रत्यक्षन सामाजिक उद्दिकाम (Social Evolution) की विचारधारा को जन्म दिया। डार्विन की उद्दिकास, प्राकृतिक प्रवर्ग तथा योग्यतम की उत्तरजीविता की ध्वजारणाओं का प्रयोग न केवल समाजों के विकास पर चरितार्थ किया गया अपितु कला, साहित्य, संगीत, दर्शन, विज्ञान, धर्म तथा मानव की लगभग अन्य सभी उपलब्धियों पर भी इनका प्रयोग किया गया। 'उद्दिकास' वास्तव में बौद्धिक क्षेत्र के सभी क्षेत्रों का एक मूल शब्द बन गया तथा डार्विन एवं स्पेन्सर (Spencer) मानवीय विचारों के इतिहास के काल के सर्वप्रसिद्ध नाम हो गए।

डार्विन के प्राणिशास्त्रीय उद्दिकास को सामाजिक जीवन पर चरितार्थ करने का प्रमुख श्रेष्ठ प्रसिद्ध समाज वैज्ञानिक हर्बर्ट स्पेन्सर को जाना है। स्पेन्सर ने अपनी पुस्तक 'सोशल स्टेटिक्म' (1850) और बाद में विस्तृत रूप में उसने अपनी बहु-प्रसिद्ध वृत्ति 'प्रिन्सिपल ऑफ सोशोलॉजी' (1877) में समाज और जीव तथा सामाजिक एवं जैविक विकास के मध्य एक सादृश्यता प्रस्थापित करने का प्रयास किया। स्पेन्सर की वृत्तियों में हम कुछ ऐसे अध्याय पाते हैं जिनके शीर्षक इस प्रकार दिए हैं, जैसे—'एक समाज एवं जीव है', 'संयोजन व्यवस्था', 'वितरण व्यवस्था' तथा 'परिचालन व्यवस्था' आदि।<sup>3</sup> इन शीर्षकों से स्पष्ट है कि

1 H Becker Contemporary Social Theory Chap II

2 Herbert Spencer : Principles of Sociology.

स्पेन्सर ने ही एक जैविकीय सिद्धान्त अर्थात् उद्बिकास के सिद्धान्त को एक समाज के सिद्धान्त के रूप में रूपान्तरित करने का प्रयास किया। स्पेन्सर के अनुसार समाजों का उद्गम उसी भाँति होता है जिस प्रकार प्राणियों की जातियों का होता है, अर्थात् दोनों ही समाज प्राणी-जातियाँ उद्बिकास की प्रक्रिया के नियम द्वारा परिचालित होते हैं।

तथाकथित शास्त्रीय उद्बिकासवादियों ने अपने विचारों की शृंखला स्पेन्सर से ही प्राप्त की है। एक अर्थ में स्पेन्सर न केवल प्रथम अपितु एकमात्र आधुनिक उद्बिकासवादी हैं, जिन्होंने उद्बिकास को अपना प्रमुख विषय बनाया तथा 'सिन्थेटिक फिलॉसफी' में उन्होंने इसे विकसित कर मानवीय ज्ञान के सभी क्षेत्रों में इसे प्रयोग किया। सामाजिक परिवर्तन तथा विकास पर उद्बिकास की अवधारणा को चरितार्थ करने में स्पेन्सर की कृतियाँ अत्यधिक प्रभावशाली रही हैं।

इस प्रकार सामाजिक विज्ञानों ने उद्बिकास की अवधारणा प्राप्त करने का श्रेय प्रमुख रूप से हर्बर्ट स्पेन्सर को ही जाता है। हर्बर्ट स्पेन्सर ने उद्बिकास के बारे में बतलाया है कि "विकास पदार्थ तथा सरकारी गति के निपृथन (Dissipation) का सकलन है, जिसमें पदार्थ एक अपेक्षित दृष्टिकोण में अनिश्चित बेमेल सजातियता से एक अपेक्षित दृष्टिकोण से निश्चित तथा सम्बन्ध विजातियता में परिणत हो जाता है और जिसकी स्थापित गति में भी एक समानान्तर परिवर्तन हो जाता है।"

उद्बिकास की इस धारणा का यह अर्थ हुआ कि प्रत्येक पदार्थ प्रारम्भ में अनिश्चित रूप से असम्बद्ध भागों से बना होता है परन्तु धीरे-धीरे उसके भिन्न भिन्न भाग होने लगते हैं। इस परिवर्तन के साथ-साथ उस पदार्थ की गति, जो उसके साथ होती रहती है, भी परिवर्तित हो जाती है।

सामाजिक उद्बिकास के बारे में जब उद्बिकास की इस धारणा को लेकर सोचते हैं तो इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि "प्रारम्भ में समाज के विभिन्न असम्बद्ध भाग आपस में जुड़े रहते हैं, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार एक आदिम समाज में आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक तथा सामाजिक कार्यों के विशेषीकरण नहीं होते और वे केवल आपस में मिले रहते हैं। धीरे-धीरे इन विभिन्न भागों में विभाजन होना प्रारम्भ हो जाता है और तब हम समाज के प्रत्येक भाग के कार्यों को अलग-अलग स्पष्ट कर पाते हैं। इन विभिन्न भागों के लिए विभिन्न समितियों एवं संस्थाओं का जन्म हो जाता है।"

उद्बिकास के अर्थ को स्पष्ट करते हुए स्पेन्सर लिखते हैं, "उद्बिकास कुछ तत्वों का एकीकरण तथा उससे सम्बन्धित वह गति है जिसके दौरान कोई तत्व एक अनिश्चित तथा असम्बद्ध समानता से निश्चित और सम्बद्ध भिन्नता में बदल जाता है।" मरकाद्वर एवं पेज लिखते हैं, "जब परिवर्तनों में निरन्तरता हो

नहीं होती वरन् परिवर्तन की एक दिशा भी होती है, नो ऐसे परिवर्तन से हमारा तात्पर्य उद्विकास से होता है।”<sup>1</sup>

स्पेन्सर एवं मैकाइवर व पेज के उपरोक्त कथन से स्पष्ट है कि उद्विकास की प्रक्रिया को सामाजिक सन्दर्भ में प्रयोग किया जा सकता है। मानव समाज के इतिहास में किसी भी व्यवस्था में जहाँ नहीं हम भागो (Parts) तथा इकाइयों (Units) में उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ विशिष्टीकरण देखते हैं, तो हम इसे उद्विकास कह सकते हैं। उद्विकास का सार भिन्नता की प्रक्रिया में निहित है जो उपरोक्त ग्रंथों में एकीकरण को भी इंगित करती है। मैकाइवर तथा पेज के अनुसार समाज में भिन्नता की अभिव्यक्ति निम्नलिखित रूप में होती है—

(अ) अधिकाधिक धर्म-विभाजन द्वारा समूह में वृहत् सहयोगी व्यवस्था तथा प्रकार्यात्मक सम्बन्धों के एक अधिक जटिल रूप का विकास।

(आ) व्यावसायिक संगठनों तथा सरयामों की संस्थाओं एवं प्रकारों में बढोतरी। इससे इनके द्वारा सेवाओं तथा कार्यक्षेत्र का अधिकाधिक स्पष्टीकरण और सेवाओं के क्षेत्र एवं प्रकृति का अधिकाधिक सकुचन।

(इ) सामाजिक सम्प्रेषण के साधनों में अधिक वैभिन्यता तथा सशोधन, जैसे सबसे अधिक भाषा के माध्यम में विकास।

विभिन्न समाजशास्त्रियों ने उद्विकास के इन पहलुओं में से किसी एक अथवा दूसरे पर बल दिया है। जैसे दुर्खीम ने सामाजिक विकास के मापदण्ड के रूप में सामाजिक धर्म विभाजन पर सर्वाधिक बल दिया है। कुछ अन्य विद्वानों जैसे—टार्डेलर, मोर्गन, हेडन, मेकलेनन, सेबी ब्रूट्स तथा अन्य व्यक्तियों ने समाज के विभिन्न पक्षों के विकास पर प्रकाश डाला है तथा यह प्रदर्शित किया है कि समाज तथा उसकी विभिन्न संस्थाएँ जैसे विवाह, परिवार, धर्म, राज्य, कानून आदि उद्विकासीय स्तरों के विभिन्न क्रमों से गुजरी है। उदाहरणार्थ, धार्मिक क्षेत्र में उद्विकास के प्रमुख स्तर निम्नवत् हैं—

- (1) शिकार युग,
- (2) चरागाह युग,
- (3) कृषि युग, तथा
- (4) औद्योगिक युग।

इसी प्रकार विवाह तथा परिवार के सम्बन्ध में उद्विकासवादियों द्वारा कल्पना की गई है कि ये दोनों संस्थाएँ भी निम्नलिखित स्तरों से गुजरी है—

- (1) यौन स्वच्छन्दता
- (2) समूह विवाह (Group Marriage),
- (3) बहुपति विवाह (Polygamy),

(4) बहु पत्नी विवाह (Polyndary) और

(5) एक विवाह (Monogamy) ।

इस प्रकार सामाजिक उद्विकासवादियों की यह प्रमुख मान्यता रही है कि मानव समाज का प्रारम्भिक स्वरूप अत्यधिक सरल रहा है, किन्तु धीरे-धीरे यह कई स्तरों से गुजरते हुए जटिलतम रूप की ओर अग्रसर होता जाता है। उनके मतानुसार आदिम युग में समाज अत्यधिक सादा और सरल था। इसके विभिन्न अंग इस प्रकार घुले मिले थे कि उन्हें अलग नहीं किया जा सकता था, परन्तु धीरे-धीरे सामाजिक जीवन के विभिन्न अंग स्पष्ट और पृथक् होते गए। उनमें श्रम विभाजन और विशेषीकरण का संचार हुआ, किन्तु अधिकाधिक भिन्नता के उपरान्त भी एकीकरण होता है अर्थात् विभिन्न अंग एक दूसरे से अलग होते हुए भी एक दूसरे पर आश्रित होते हैं। इस प्रकार समाज में भिन्नता और समन्वय की दोनों प्रक्रियाएँ चलती रहती हैं। इसलिए यह कहा गया है कि समाज समन्वय तथा विभिन्नता का एक गतिशील सन्तुलन है।

सामाजिक मानवशास्त्र में उद्विकासीय प्रारूप पर प्रमुख रूप से मॉर्गन, टार्लर, वैंकोकन, एग्नीमैन एवं वाद ने बोधास ने प्रमुख रूप से कार्य किया। उद्विकासीय प्रारूप (Evolutionary Model) के दृष्टिकोण से मॉर्गन (Morgan) का कार्य अधिक प्रतिष्ठित है। मॉर्गन एक प्रमुख अमेरिकी समाजशास्त्री तथा मानवशास्त्री रहें एवं इन्हें सामाजिक मानवशास्त्र में उद्विकासीय प्रारूप का प्रवृत्तक (Founder) भी कहा जाता है। मॉर्गन एक ईरोक्वा (Iroquois) नामक अमेरिकी जनजाति से इतना आकर्षित हुआ कि उसने उनके साथ रहकर अपना कुछ समय व्यतीत किया, जिससे कि वह उस समाज का प्रत्यक्ष अवलोकन और अध्ययन कर सके। ईरोक्वा समाज की भाषा सीखते समय उसने यह देखा कि वहाँ के लोग पिता या भाई आदि के लिए जिन शब्दों का प्रयोग करते हैं उसी शब्द को बहुत सारे इनके रिश्तेदारों के लिए भी प्रयोग करते हैं। इस आश्चर्यजनक घटना के अध्ययन का ब्योरा उसने अपनी महान् कृति 'सिस्टमस् प्रॉफ एफीनीटी एण्ड कॉन्सांग्नीटी' में दिया जो सन् 1871 में प्रकाशित हुई।

मॉर्गन ने यह सोचा कि ईरोक्वा लोगों में माता पिता कौन है इसका पता शायद नहीं होगा, परन्तु ऐसी कोई बात नहीं थी। ईरोक्वा को अपन माता पिता के बारे में कोई भ्रम न था। अतः मॉर्गन ने यह अटकल लगाई कि शायद नातेदारों की यह शब्दावली, जिसे बाद में नातेदारी की वर्गीकृत प्रणाली की सजा दी जाती है शायद उस जनजाति की पूर्ववत् स्थिति में व्याप्त रही होयी और अब तक चली आ रही है। उस पूर्ववत् स्थिति में वास्तविक माता-पिता के बारे में शायद भ्रम रहा होगा। इसी में मॉर्गन ने परिवार के उद्विकास में विभिन्न चरणों या स्तरों को निश्चिन कर दिया। परिवार का एक पूर्ण रूप से सकीर्णता (Promiscuity) की स्थिति से एक विवाही परिवार की स्थिति में हुआ है और उसमें अनेक रिश्तों

को एक ही शब्दावली से सम्बोधित करने की रीति एक उत्तरजीविता मात्र माना जा सकती है। स्थिति में पहले कभी रही होगी। पद्धतिशास्त्रीय दृष्टिकोण से यहाँ यह जान लेना अच्छा होगा कि मॉर्गन के इस प्रारूप की एक विधि है और वह है कि हम किसी वर्तमान में मिलने वाली घटना का कारण या व्याख्या पूर्व में पाई जाने वाली घटना या स्तर से करते हैं। यही उद्विकासीय विचारधारा एवं मॉर्गन के प्रारूप का निष्कर्ष है। मॉर्गन ने परिवार और विवाह संस्था का उद्विकास (Evolution) स्थापित किया जो कि सकीर्णता से एक विवाह (Monogamy) में हुआ है।

इस प्रकार मॉर्गन के उपर्युक्त विचारों को निष्कर्षित निम्नांकित बिन्दुओं में रखा जा सकता है—

- (1) संस्कृति का विकास एक के बाद दूसरे चरण में होता है।
- (2) लगभग सभी चरण दुनिया के समस्त भागों में पाए जाते हैं अर्थात् इन चरणों में समानता होती है।
- (3) न केवल चरण बल्कि इन चरणों के बीच का क्रम भी लगभग समान होता है अर्थात् इनकी अन्तर्वस्तु एक जैसी होती है।
- (4) सभी समाजों में मानव की मानसिक क्रियाएँ एक सी हैं। इनके उद्भव एवं तुलना की देखा व विश्लेषित किया जा सकता है।

इस प्रकार मॉर्गन ने अपने उद्विकासीय प्रारूप में तीन स्तरों का उल्लेख किया है जो निम्नांकित हैं—

- (1) जंगली स्तर (Savagery Stage),
- (2) बर्बर स्तर (Barbarism Stage), एवं
- (3) सभ्य स्तर (Civilization Stage)।

मॉर्गन ने जंगली एवं बर्बर स्तर को तीन उप-स्तरों यथा निम्न, मध्य एवं उच्च वर्गों में विवेचन किया है, एवं आपके अनुसार नातेदारी, विवाह तथा परिवार का उद्विकास इसी प्रकार हुआ है। मॉर्गन के अनुसार प्रथम से लेकर अंतिम चरण के बीच क्रमशः समूह विवाह, बहुपत्नी विवाह एवं बहुपति विवाह की स्थितियाँ स्थापित हुई हैं।

सर हगरीमैन ने विभिन्न समाजों में कानून (Law) के उद्विकास की विवेचना की एवं यह बताया कि कानून का उद्विकास प्रस्थिति से समझौते की ओर (प्रस्थिति का आशय है प्रदत्त प्रस्थिति (Ascribed Status) जिसे व्यक्ति जन्म से ही प्राप्त कर लेता है एवं समझौते का आशय है जिसे व्यक्ति जन्म से प्राप्त न कर अधिकार एवं कर्तव्यों के आधार पर जानबूझ कर प्राप्त करे) हुआ है।

ई बी टायनर (E B Tylor), जो इंग्लैंड के प्रसिद्ध मानवशास्त्री थे, ने धर्म (Religion) के क्षेत्र में कार्य किया एवं उन्होंने बताया कि धर्म का विकास जीववाद (Animism) से लेकर एक धर्म की अवस्था में हुआ।



जेम्स फ्रेजर, बेकोफन एव बोरास आदि ने भी उद्विकाम के क्षेत्र में कार्य किया। फ्रेजर ने जादू के उद्विकास को विवेचन करने का प्रयास किया। इस प्रकार हम देखते हैं कि सामाजिक मानवशास्त्र में उद्विकासीय या विकासात्मक प्रारूप परम्परागत रूप से काफी महत्वपूर्ण रहा है।

### उद्विकासीय प्रारूप की आलोचना (Criticism of Evolutionary Model)

अनक मानवशास्त्री ऐसे हुए हैं जो उद्विकासीय प्रारूप की आलोचना करते हैं एव इसे अध्ययन का सही दृष्टिकोण नहीं मानते। उनके अनुसार उद्विकासीय प्रारूप की प्रमुख आलोचना निम्नांकित है—

(1) उद्विकामवादी ये विवेचित करने में पूरी तरह असफल रहे हैं कि सम्पूर्ण मानव के विकास की अवस्थाएँ एक ही शृंखला से होकर गुजरी हैं अपितु उसके कुछ वैकल्पिक मार्ग भी रहे हैं।

(2) विकासवादियों के इस मन की कड़ी आलोचना हुई है कि सस्कृति के सभी तत्त्वों का विकास मंदैव स्वतन्त्र रूप से होना है और सांस्कृतिक समानताएँ सनानान्तर या समरेणिक उद्विकास का परिणाम होती हैं। सस्कृतियों के विकास में 'प्रसार' (Diffusion) तथा लेन देने का तत्त्व भी निर्णायक भूमिका अदा करता है। प्रसिद्ध मानव वैज्ञानिक गोल्डनविजर (Goldenwiser) ने लिखा है कि 'उद्विकास के सिद्धान्त की प्रमुख कमजोरी यह है कि इस सिद्धान्त के प्रवर्तकों ने प्रसार के महत्व को पूर्णतः मुला दिया है।'

(3) प्रारम्भिक उद्विकासवादियों ने सार्वभौमिक उद्विकास पर बल दिया है। अतः उन्होंने प्राचीन लक्षणों को प्रदर्शित करने वाली ममकालीन जनजाति को पिछड़ा हुआ अथवा उसे एक प्रकार 'जीववशेष' मानने की गलती की है। उन्होंने इस तथ्य की उपेक्षा की है कि यह जनजाति स्वयं उद्विकासीय प्रक्रिया द्वारा उत्पादित स्वरूपों में अन्तिम थी।

(4) विकासवादी प्रस्थापनाएँ अटकलबाजीपूर्ण प्रमाणों पर आधारित हैं। उन्होंने जिन तथ्यों का प्रयोग किया वे सिद्धान्त की पुष्टि करने में अपर्याप्त थे।

(5) यह विश्वास किया जाना कठिन है कि आधुनिक समाज मानव के विकास की उच्चतम स्तर की द्योतक है। उद्विकासीय प्रक्रिया को प्रगति के साथ जोड़ने का उनका प्रयास भी भ्रान्तिमूलक है।

(6) उद्विकासवादियों की मान्यता है कि प्रत्येक परिवर्तन प्राकृतिक शक्तियों द्वारा होता है और ये शक्तियाँ वस्तु में अन्तर्निहित होती हैं, किन्तु यह बात पूर्ण रूपेण सही नहीं है। मानव समाज और सस्कृति में होने वाले परिवर्तन को नियन्त्रित किया जा सकता है। यह नियम प्राणिशास्त्रीय जगत में जितना चरितार्थ होता है, उतना सामाजिक सांस्कृतिक परिवेश में नहीं होता।

(7) इन प्रारूप के प्रणेताओं ने एक और भ्रम की है कि प्रत्येक समाज में एक ही नियम लागू किया जा सकता है। वास्तव में प्रत्येक समाज की भौगोलिक

और अन्य परिस्थितियाँ भिन्न होती हैं, जिनका प्रभाव सामाजिक प्रक्रियाओं पर पड़े बिना नहीं रहता। अतः भिन्न परिस्थितियों के होने हुए भी सभी समाजों में उद्घातीय प्रक्रिया को एक समान मानना भूल होमी।

फ्रैंच समाजशास्त्री लेवी स्ट्रास ने उद्घातीय प्रारूप की आलोचना करते हुए लिखा है कि “मानवशास्त्र को उत्पत्तियाँ तथा उद्घातीय को खोजने के सभी प्रयास छोड़ देने चाहिए।”<sup>1</sup> ऐतिहासिक अभिनति के प्रभाव के कारण उद्घातीय लेखकों ने सामान्य नियमों की खोज की अपेक्षा ‘उत्पत्ति की खोज’ पर ही अधिक ध्यान दिया। यही कारण है कि इन लेखकों ने ‘गण विज्ञानवाद की उत्पत्ति’, ‘बहिर्विवाह की उत्पत्ति’, ‘भाषा की उत्पत्ति’, ‘धर्म की उत्पत्ति’ और इसी प्रकार ‘सम्पूर्ण समाज की उत्पत्ति’ सम्बन्धी सिद्धान्तों की रचना की है। यह सन्देहात्मक ही है कि क्या इन लेखकों ने हमारे ज्ञान में कोई वृद्धि की है तथा सम्यता को समझने में सहायता की है। उत्पत्ति सम्बन्धी सिद्धान्तों की सबसे बड़ी कमजोरी यह रही है कि इनकी सत्यता की परीक्षा करना सम्भव नहीं है। इन सिद्धान्तों के द्वारा यह तो बताया जा सकता है कि परिवार, धर्म, गणविज्ञानवाद आदि की उत्पत्ति इस प्रकार होगी, किन्तु हम किसी भी भाँति यह बताने में असमर्थ हैं कि वास्तव में इनकी उत्पत्ति इसी प्रकार हुई है।

एस. एफ. नडेल ने इस बात पर बल दिया है कि “उद्घातीय की अवधारणा की अपनी कुछ कमियाँ होती हुई भी, हमें उद्घातीय की अवधारणा की आवश्यकता है, किन्तु उद्घातीय के नियम इतनी अधिक मात्रा में हैं कि विभिन्न समाजों व सभ्यताओं के राम श्याम तथा मोहन के व्यवहारों को समझने में कठिनाई से हमारी सहायता कर सकेंगे, जो कि हमारा मुख्य विषय है। शायद उद्घातीय के कोई विशिष्ट नियम नहीं है, अपितु मान यह एक नियम या एक प्रस्थापना है, जो यह बताता है कि उद्घातीय होता है।”<sup>2</sup> सामाजिक उद्घातीय के विभिन्न प्रतिष्ठित स्वरूप तुच्छ आधारों पर आधारित होते हुए भी हमारे समय के कुछ विद्वानों द्वारा इसे सन्तुलित रूप में प्रस्तुत किया गया है, जिससे अधिक कठिनाइयाँ उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं है, “इस अर्थ में उद्घातीय परिवर्तन की एक प्रक्रिया है जिसका जन्म किसी नवीन वस्तु की उत्पत्ति द्वारा होता है तथा जो सभ्यता में एक व्यवस्थित निरन्तरता को प्रदर्शित करती है।”<sup>3</sup>

### तुलनात्मक प्रारूप (Comparative Model)

सामाजिक प्रघटनाओं के सम्बन्ध में वैज्ञानिक जानकारी प्राप्त करने के लिए मानवशास्त्री जिन प्रारूपों को काम में लेते हैं उनमें तुलनात्मक प्रारूप का

- 1 *Levy Strauss* Quoted from Gurwitsch & Moore - *Twentieth Century Sociology*, p. 536
- 2 *S. F. Nadel* : *The Foundations of Social Anthropology*, p. 105
- 3 *Morris Ginsberg* - *Sociology*, p. 78.

स्थान भी अत्यंत महत्त्वपूर्ण है। तुलनात्मक प्रारूप के आधार पर मानवशास्त्री समग्र मानव संस्कृतियों को सामान्य विशेषताओं का पता लगाने में समर्थ होते हैं। इस प्रारूप के अनुसार मानवशास्त्री विभिन्न संस्कृतियों तथा उनके विभिन्न प्रतिमान का अलग अलग अध्ययन करते हैं एवं साथ ही साथ उनकी उत्पत्ति क्रमिक विकास एवं बाद में विनाश के आधारों को खोजते हैं फिर इन संस्कृतियों में से जो सामान्य वस्तु होती है उनके आधार पर सामान्यीकरण (Generalization) प्रस्तुत करते हैं। अतः इस प्रारूप के द्वारा विभिन्न समाजों की संस्कृति संस्थाओं की उत्पत्ति विकास एवं विनाश के सामान्य कारणों व आधारों को खोजा जाता है।

अत्यंत सामान्य भाषा में जब एकाधिक ध्वनियों या तथ्यों की परस्पर तुलना करके किसी निष्कर्ष पर पहुँचा जाए तो उसे तुलनात्मक दृष्टिकोण कहा जाता है। जी. स. बग ने लिखा है 'तुलनात्मक दृष्टिकोण केवल तुलनाओं को प्रस्तुत करने की विधि ही नहीं अपितु तुलनाओं की व्याख्या करने का तरीका है। अतः स्पष्ट है कि तुलनात्मक प्रारूप अध्ययन की वह विधि है जो कि एकाधिक सामाजिक घटनाओं से सम्बन्धित तथ्यों का उनमें पाई जाने वाली समानताओं व विभिन्नताओं के आधार पर तुलनात्मक विश्लेषण व व्याख्या प्रस्तुत करता है एवं वैज्ञानिक नियमों को प्रतिपादित करता है। इस प्रकार तुलनात्मक विश्लेषण प्रत्येक तुलनात्मक प्रारूप व्याख्या के माध्यम से सामाजिक नियमों की खोज की जाती है।

सामाजिक विज्ञानों में तुलनात्मक दृष्टिकोण या प्रारूप का इतिहास उस समय प्रारम्भ होता है जबकि सबसे प्रथम प्रारम्भिक मानवशास्त्रियों ने इसका उपयोग संस्कृति (Culture) के अध्ययन में किया है। विभिन्न प्रदेशों व विभिन्न युगों की संस्कृतियों या सांस्कृतिक विशेषताओं को धुनकर और उनकी बहुत कुछ कृत्रिम तुलना करके यह निष्कर्ष निकाला गया है कि सभी समाजों में संस्कृति का विकास सामाजिक रूप में कुछ निश्चित स्तरों से होकर गुजरा है। इसी आधार पर सामाजिक या सांस्कृतिक उदयिकास के सिद्धांत को प्रतिपादित किया गया। इसके बाद स्पेन्सर तुलनात्मक दृष्टिकोण को अपनाते के काम में प्रयुग्मा देने और समाज व समावयव (Society and Organism) की तुलना करके इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि समाज समावयव की भाँति है। दोनों का ही विकास धीरे धीरे कुछ निश्चित स्तरों से गुजरता हुआ तथा सरल से जटिल की ओर होता है दोनों के ही विभिन्न अंगों में क्रम विभाजन व विशेषीकरण के साथ-साथ अतः सम्बन्ध व अन्तर्निम्नता देखने को मिलती है। इसी अतः सम्बन्ध के आधार पर दोनों में ही अपने अस्तित्व का बनाए रखने व लिए एक संचार या वितरण व्यवस्था होती है। टायलर फ़र्जर मागन आदि विद्वानों ने भी तुलनात्मक अध्ययनों द्वारा संस्कृति व सामाजिक संस्थाओं व अन्विकासीय सिद्धांतों को प्रस्तुत किया।

समाजशास्त्र के जन्मदाता ऑगुस्त कॉम्ट (August Comte) ने भी अपने समाज विज्ञान के लिए तुलनात्मक दृष्टिकोण को ही चुना। कॉम्ट का मत था कि समाजशास्त्र की सफलता इसी दृष्टिकोण को अपनाने में निहित है। इस दृष्टिकोण के द्वारा उद्विकास के विभिन्न स्तरों को तुरन्त देखा जा सकता है। कॉम्ट ने इसी दृष्टिकोण की सहायता से अपना तीन स्तरों का नियम (Law of Three Stages) विकसित किया है जिसके अनुसार सभी समाजों में और सभी युगों में मानव के दार्ष्टिक विकास का अध्ययन करने से एक महान् आधारभूत नियम का पता चलता है। यह नियम इस प्रकार है—हमारी प्रत्येक प्रमुख अवधारणा, हमारे ज्ञान की प्रत्येक शाखा, एक के बाद एक तीन विभिन्न सैद्धांतिक दशाओं से होकर गुजरती है—धार्मिक अवस्था (Theological Stage), तार्किक अवस्था (Metaphysical Stage) और वैज्ञानिक अवस्था (Positivistic Stage)। प्रत्यक्ष अवस्था में जिस वैज्ञानिक पद्धति को अपनाया जाता है उसके अंग हैं निरीक्षण प्रयोग और तुलना। कॉम्ट के अनुसार समय रूप में मानवता के विकास को तथा विभिन्न स्तरों को समझने के लिए तुलनात्मक दृष्टिकोण को ही अपनाना चाहिए। अमेरिका में वार्ड (L F Ward) ने भी कॉम्ट के विचारों का ही समर्थन किया है।

कॉम्ट के बाद एक और फ्रेंच विद्वान दुर्कheim (E. Durkheim) ने अपनी पुस्तक में सर्वप्रथम तुलनात्मक दृष्टिकोण के महत्त्व को स्वीकार किया। यह दावा करने के बाद कि समाजशास्त्रीय एवं मानवशास्त्रीय व्याख्या पूर्णतया कार्य कारण सम्बन्धों की स्थापना में निहित है, दुर्कheim ने यह मन व्यक्त किया कि यह प्रदर्शित करने के लिए कि एक घटना दूसरी घटना का कारण है, यह देखना आवश्यक हो जाता है कि दोनों घटनाएँ साथ-साथ उपस्थित या अनुपस्थित हैं या नहीं एवं वे एक दूसरे पर आश्रित हैं या नहीं। बहुत से प्राकृतिक विज्ञानों में इस कार्य-कारण सम्बन्धों की प्रयोग द्वारा दर्शाना सरल है। पर चूँकि समाजशास्त्र में प्रत्यक्ष रूप में प्रयोग करना सम्भव नहीं है इस कारण दुर्कheim के अनुसार “हमें बाध्य होकर अपने अध्ययन कार्य में अप्रत्यक्ष प्रयोग की पद्धति अर्थात् तुलनात्मक पद्धति को अपनाना होता है।” आपका विश्वास था कि इस पद्धति की सहायता से विभिन्न सामाजिक घटनाओं के पारस्परिक सम्बन्धों को उन घटनाओं में पाए जाने वाले सामान्य नियमित श्रम को दर्शाया जा सकता है।

तुलनात्मक अध्ययन के लिए आदर्श प्रारूप (Ideal Types) का होना ही इस नए तुलनात्मक प्रारूप के लिए उल्लेखनीय आधार था एवं वस्तुतः इसका श्रेय प्रमुख जर्मन समाज शास्त्री मैक्स वेबर (Max Weber) को जाता है। मैक्स वेबर के समय पर जर्मनी में इस प्रकार के विद्वानों का एक कट्टर सम्प्रदाय विकसित हो गया था जो इस बात पर विश्वास करता था कि सामाजिक घटनाओं का प्राकृतिक विज्ञानों की पद्धति के अनुसार विचार नहीं किया जा सकता। पर विद्वान सामाजिक क्षेत्र में व्याख्या और स्पष्टीकरण को मतलब ऐतिहासिक मानते थे। इस

सम्बन्ध में मैक्स वेबर का मत है कि तर्कसंगत रीति से सामाजिक घटनाओं के कार्य-कारण सम्बन्धों को तब तक स्पष्ट नहीं किया जा सकता जब तक कि उन घटनाओं को पहले समानताओं के आधार पर कुछ सैद्धान्तिक श्रेणियों में बाँट न लिया जाए। ऐसा करने पर हम अपने तुलनात्मक अध्ययन के लिए कुछ 'आदर्श टाइप' (Ideal Type) घटनाएँ मिल जाएँगी। आदर्श प्रारूप न तो मौसत प्रारूप है, न ही आदर्श-त्मक, बल्कि वास्तविकता के कुछ विशिष्ट तत्वों के विचारपूर्वक चुनाव तथा सम्मिलन द्वारा निर्मित 'नैर-आदर्श-त्मक मान' (Non Normative Standard) हैं। दूसरे शब्दों में, विशिष्ट प्रारूप का अर्थ है कुछ वास्तविक तथ्यों के तर्कसंगत आधार पर यथार्थ अवधारणाओं का निर्माण करना। तुलनात्मक अध्ययन के लिए कोई भी वैज्ञानिक किसी भी घटना के आदर्श प्रारूप का निर्माण कर सकता है चाहे वह वैश्याओं से सम्बन्धित हो या धार्मिक नेताओं से। वास्तव में मैक्स वेबर के अनुसार, सामाजिक घटनाओं के क्षेत्र अत्यधिक विस्तृत और जटिल है। इस कारण अध्ययन काय तथा प्रघटनाओं के विश्लेषण में सुविधा और यथार्थता के लिए यह आवश्यक है कि समानताओं के आधार पर विचारपूर्वक तथा तर्कसंगत ढंग से कुछ वास्तविक घटनाओं या व्यक्तियों को इस प्रकार चुन लिया जाए जो कि उस प्रकार की समस्त घटनाओं या व्यक्तियों का प्रतिनिधित्व कर सकें। इस प्रकार के चुनाव और सम्मिलन द्वारा जिस टाइप या प्रारूप का निर्माण होता है उसे ही 'विशिष्ट प्रारूप' कहते हैं। विशिष्ट प्रारूप के आधार पर तुलनात्मक अध्ययन वैज्ञानिक ढंग से किया जा सकता है और मैक्स वेबर ने इसी पद्धतिशास्त्र की मदद से विश्व के छ महान् धर्मों कनफ्यूशियन, हिन्दू बौद्ध, ईसाई, इस्लाम, तथा यहूदी धर्म का अध्ययन करके धर्म के प्राथमिक जीवन पर पड़ने वाले प्रभावों को दर्शाया है।

### तुलनात्मक प्रारूप की प्रमुख आवश्यकताएँ (Main Requisites of Comparative Model)

तुलनात्मक प्रारूप को वैज्ञानिक आधार पर काम में लाने के लिए कुछ बातों का होना आवश्यक है जिन्हें हम इस प्रकार प्रस्तुत कर सकते हैं—

(1) अध्ययन के क्षेत्र से परिचय (Familiarity of the Field of Study)—तुलनात्मक प्रारूप की प्रमुख आवश्यकता यह है कि अनुसन्धानकर्ता का अध्ययन विषय के सभी पक्षों से परिचय हो ताकि वह तुलनात्मक अध्ययन के लिए आवश्यक तथ्यों का वास्तविक सङ्कलन उचित ढंग से कर सके। अतएव यह आवश्यक है कि केवल समस्या के सम्बन्ध में ही नहीं अपितु समस्या की सामाजिक पृष्ठभूमि का भी उसे ज्ञान हो। इस ज्ञान के बिना यह डर बना रहेगा कि अनुसन्धानकर्ता ऐसे बेकार क तथ्यों के सङ्कलन में अपना समय व्यर्थ शक्ति को खर्च कर जिनका कि तुलनात्मक अध्ययन में कोई महत्त्व नहीं है।

(2) गहन निरीक्षण तथा अन्तर्दृष्टि (Keen Observation and Insight)—तुलनात्मक प्रारूप के उपयोग के लिए यह भी आवश्यक है कि अनुसन्धानकर्ता में गहन निरीक्षण करने की क्षमता तथा अन्तर्दृष्टि पर्याप्त मात्रा में हो। उसमें यह योग्यता होनी चाहिए कि वह अमूर्त सामाजिक घटनाओं की जड़ तक पहुँच सके और

निरीक्षण के द्वारा उन विशिष्ट आधारों को जान सके जो कि उस घटना से सम्बन्धित हैं। केवल तुलना ही पर्याप्त नहीं जब तक कि आधारभूत तथ्यों को खोज न निकाला जाए।

(3) आलोचनात्मक विश्लेषण (Critical Analysis)—तुलनात्मक प्रारूप के अन्तर्गत वैज्ञानिक निष्कर्ष तब तक सम्भव नहीं है जब तक सकलित तथ्यों का आलोचनात्मक विश्लेषण किया जाए, और केवल तथ्यों का ही क्या, उन वास्तविक परिस्थितियों का भी आलोचनात्मक विश्लेषण आवश्यक है जिनमें कि एक घटना विशेष वास्तव में घटित हुई है। आलोचनात्मक विश्लेषण के बिना तथ्यों के अन्तर्निहित अर्थों को स्पष्ट नहीं किया जा सकता और तथ्यों के वास्तविक अर्थों को समझे बिना तुलनात्मक अध्ययन सम्भव नहीं। आलोचनात्मक विश्लेषण से केवल तथ्यों के ही नहीं, घटना के भी विभिन्न पक्ष स्पष्ट हो जाते हैं और तुलनात्मक व्याख्या सरल हो जाती है।

(4) तर्कसंगत व्याख्या (Logical Interpretation)—तुलनात्मक प्रारूप में तथ्यों की तर्कसंगत व्याख्या भी आवश्यक है। आवश्यक चीजों को आवश्यक चीजों में से पृथक् करने तथा प्रत्यक्ष सहसम्बन्धों को ढूँढने के लिए (जो कि तुलनात्मक अध्ययन के लिए आवश्यक है) तथ्यों की तर्कसंगत व्याख्या बहुत जरूरी है। तुलना करने का तर्कसंगत आधार भी होना चाहिए।

(5) सावधानी पूर्वक रिपोर्ट प्रस्तुत करना (Cautious Reporting)—तुलनात्मक विश्लेषण व व्याख्या ही पर्याप्त नहीं है, यह भी आवश्यक है कि जो भी रिपोर्ट हम प्रस्तुत करें उसे सावधानीपूर्वक तैयार करें ताकि रिपोर्ट में व्यक्तिनिष्ठा पनपने की गुंजाइश न हो। वैज्ञानिक मूल्यांकन की वस्तुनिष्ठ रिपोर्टें तुलनात्मक प्रारूप की एक आवश्यक शर्त हैं।

### तुलनात्मक प्रारूप के प्रमुख चरण (Main Stages of Comparative Model)

तुलनात्मक प्रारूप के प्रमुख चरण निम्नांकित बिन्दुओं में प्रस्तुत किए जा सकते हैं—

(1) अध्ययन की जाने वाली अवस्थाओं का निरीक्षण व माप—तुलनात्मक प्रारूप का प्रथम चरण यह है कि अध्ययन की जाने वाली अवस्थाओं व तथ्यों का सीधे तौर पर निरीक्षण किया जाए ताकि निर्भर योग्य सूचनाएँ प्राप्त हो सकें। माप भी आवश्यक है ताकि सही और निश्चित तथ्यों का ही सुकलन किया जा सके। प्रत्यक्ष निरीक्षण व माप के बिना यह डर बना रहेगा कि अवस्थाओं का सही मूल्यांकन हम न कर पाएँ और उस दशा में तथ्यों के बीच पाए जाने वाले सम्बन्धों को दर्शाना एवं उनके तुलनात्मक आधारों को ढूँढना हमारे लिए सम्भव न हो।

(2) विषयों के एक वर्ग या वर्गों में उपस्थित या अनुपस्थित कारकों को नोट कर लेना—प्रत्यक्ष निरीक्षण व माप करते समय हमें यह नोट कर लेना

चाहिए कि जिन विषयों का तुलनात्मक अध्ययन हमें करना है उनमें कौन कौन से कारक मौजूद हैं और कौन कौन से कारक नहीं हैं। कारकों की इस उपस्थिति और अनुपस्थिति का सही ज्ञान हो जाने पर दो या अधिक विषयों का तुलनात्मक अध्ययन हमारे लिए सरल हो जाएगा। इसलिए यथार्थ तुलना के लिए यह काम अनिवार्य है।

(3) उपस्थित या अनुपस्थित कारकों तथा अवस्थाओं की तुलना—तुलनात्मक प्रारूप के तीसरे चरण में अर्थात् अध्ययन विषयों में उपस्थित या अनुपस्थित कारकों तथा अवस्थाओं को नोट कर लेने के बाद उनकी तुलना निश्चित व सीधे तौर पर करनी होती है। यह काम अत्यंत सावधानी से करना चाहिए क्योंकि एक विषय के प्रत्येक पक्ष के साथ दूसरे विषय या विषयों के प्रत्येक सम्बन्धित पक्ष की तुलना कोई सरल काम नहीं होना। इसलिए तुलनात्मक दृष्टिकोण में इस चरण का वृत्त ही महत्वपूर्ण और साज ही कठिन माना जाता है।

(4) निष्कर्ष निकालना—उपस्थित या अनुपस्थित कारकों व अवस्थाओं की तुलना करते समय हमारा उद्देश्य होता है निश्चित निष्कर्षों को निकालना। यदि कारकों तथा अवस्थाओं को ठीक ढंग से जान लिया गया है और यदि तुलना करने का काम सही रूप में किया गया है तो तत्काल रूप में निश्चित निष्कर्षों तक पहुँचने में कोई कठिनाई नहीं होती है।

(5) अध्ययन की रिपोर्ट प्रस्तुत करना—तुलनात्मक प्रारूप के अन्तिम चरण में अध्ययन की रिपोर्ट प्रस्तुत करनी होती है अर्थात् इस स्तर पर अध्ययन के सम्पूर्ण परिणामों को तार्किक ढंग से इस प्रकार व्यवस्थित करना होता है कि प्रत्येक पाठक नब्बों को समझने और निष्कर्षों की वैधता स्वयं निर्धारित करने में समर्थ हो सके।

सामाजिक मानवशास्त्र में तुलनात्मक प्रारूप औपचारिकतः रेडक्लिफ ब्राउन (Redcliffe Brown) की देन है। रेडक्लिफ ब्राउन ने कहा है कि सामाजिक मानवशास्त्र में तुलना का उद्देश्य सामाजिक जीवन के विभिन्न प्रारूपों की खोज करके उनके प्राचार पर मानवशास्त्रियों के सिद्धान्त का आभास करना है। ब्राउन के इस कथन से तुलनात्मक प्रारूप का व्यापक उद्देश्य स्पष्ट हो जाता है। वास्तव में ब्राउन के विचार उनके अपनी देन नहीं थे बल्कि उनके प्रतिष्ठित विद्वान् एन प्रसिड फासीसी मानवशास्त्री इमाइल दुर्खीम की देन है। दुर्खीम को समाजशास्त्र और सामाजिक मानवशास्त्री दोनों समान रूप से एक संस्थापक के रूप में स्वीकार करने हैं। दुर्खीम ने न केवल तुलनात्मक समाजशास्त्र का प्रचार किया बल्कि उस अपने व्यवहार में भी परिणित किया। दुर्खीम का विश्वास था कि सभी प्रकार के समाजों के अध्ययन के लिए एक ही विधियों को उपयोग में लाना चाहिए और उन्होंने स्वयं आस्ट्रेलियन जनजातियों के बीच टोटमवाद (Totemism) के मध्यमालीन यूरोपियन के ग्रामहृषा की दर के एवं पुरातन्त्र तथा वर्तमान मध्यमताओं के मध्य परिवर्तन के स्वरूपों के अध्ययन का तुलनात्मक विधि का प्रयोग किया।

ब्राउन के बाद मेलिनोस्की (Malinowski) एवं उनके छात्रों ने मुख्यतः अफ्रीका में काम किया जहाँ उन्होंने जनजातियों के बहुविध संस्थानों का अनुसंधान किया था। ये अनुसंधान, विशेष समाजों के विभिन्न संस्थानों के मध्य बहुविध अन्वेषणात्मक को जीवत तरीके से उद्घाटित कर देते हैं और इस प्रकार सामाजिक जीवन के आधारभूत सिद्धान्तों को ठीक से समझने के लिए बहुत उपयोगी सिद्ध होते हैं। अफ्रीकी जनजातियों के मध्य भी राजनीति, रिश्तेदारी और ब्रह्मर्मांडिकी के तुलनात्मक अध्ययन किए गए थे। जनजातियों के ये विस्तृत अध्ययन—सामान्य और विशिष्ट—दोनों सिद्धान्तों को समझने की दिशा में उपयोगी मिश्र होने के साथ-साथ औपनिवेशिक प्रशासकों के लिए व्यावहारिक रूप से भी मूल्यवान सिद्ध हुए।

कुछ मानवशास्त्री तुलनात्मक प्रारूप में सांस्कृतिक तथ्यों को अधिक महत्त्व देते हैं अर्थात् तुलना करने में विभिन्न सांस्कृतिक तथ्यों को एक-एक पृथक् इकाई के रूप में देखा जाता है एवं बाद में विभिन्न समाजों में पाई जाने वाली इन इकाइयों की पृथक् पृथक् तुलना की जाती है लेकिन इस विचार के विपरीत कुछ विद्वान् ऐसे भी हैं जो सांस्कृतिक क्षेत्रों को ही अपनी तुलना का आधार बनाते हैं। विसलर (Wisler) का नाम इसमें प्रमुख है। फ्रेन्ज बोवास ने सम्पूर्ण मसार के सांस्कृतिक परिवर्तन एवं प्रसार की एक साथ तुलना करने के बजाय इसे ज्यादा उपयुक्त समझा कि संसार की विभिन्न सांस्कृतिक क्षेत्रों में विभाजित कर दिया जाए एवं उसके बाद एक-एक सांस्कृतिक क्षेत्र का अध्ययन किया जाए एवं बाद में अन्य सांस्कृतिक क्षेत्रों से उनकी तुलना व विश्लेषण किया जाए और तब सामान्य निष्कर्षों को प्रस्तुत किया जाए। एस. एफ. नडेल ने भी नुवा पर्वत का अध्ययन तुलनात्मक दृष्टिकोण से किया है।

अनेक समकालीन मानवशास्त्रियों ने भी तुलनात्मक अध्ययनों को महत्त्वपूर्ण माना है। फ्रांस में आज़ समाज एवं संस्कृति के सम्भवतः दो सर्वाधिक प्रभावपूर्ण अध्येता रेमण्ड एरन एवं लेवी स्ट्राँस हैं। रेमण्ड एरन (Raymond Aron) तुलनात्मक समाजशास्त्र के जवर्दस्त समर्थक हैं परन्तु उनके लिए यह व्यवहार में केवल औद्योगिक समाज की रूपान्तरों की तुलना बन कर रह गया है। लेवी स्ट्राँस तुलनात्मक प्रारूप के प्रमुख समर्थक हैं परन्तु वे इसका प्रयोग केवल आदिम तथा प्राथमिक समाजों और संस्कृतियों की तुलना करने के लिए करते हैं। इसी प्रकार रेडक्लिफ ब्राउन के प्रमुख शिष्य लॉयड वॉर्नर ने पहले भुर्नगिन नामक आस्ट्रेलियन जनजाति का अध्ययन किया, और तब उस क्षेत्र में मिले सबको को न्यूबरी पोर्टा नाम के आधुनिक अमेरिकी नगर के अध्ययन में प्रयुक्त किया।

और भी हाल के समय में, डेविंग गफमैन, जो मानवशास्त्र के क्षेत्र से समाजशास्त्र के क्षेत्र में आए थे, तुलनात्मक अभियम के ज्ञानदार तथा जवर्दस्त व्यवहारकर्ता हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सामाजिक मानवशास्त्र में तुलनात्मक प्रारूप का काफी प्रभावपूर्ण स्थान है एवं तुलनात्मक प्रारूप के द्वारा अनेक विषयकालीन एवं समकालीन अध्ययन किए गए हैं।



## तुलनात्मक प्रारूप की आलोचना (Criticism of Comparative Model)

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि तुलनात्मक प्रारूप सामाजिक मानवशास्त्र में एक प्रमुख प्रारूप के रूप में उभरा लेकिन फिर भी तुलनात्मक प्रारूप की कुछ प्रमुख कठिनाइयाँ हैं उनमें से कुछ प्रमुख निम्ने हैं—

(1) तुलनात्मक प्रारूप को काम में लेने में सबसे प्रमुख कठिनाई यह होती है कि इस प्रारूप में प्राकल्पना (Hypothesis) का निर्माण नहीं किया गया है और वैज्ञानिक परिकल्पना की दृष्टि से प्राकल्पना का निर्माण सामान्यतः आवश्यक माना जाता है।

(2) तुलनात्मक प्रारूप में तुलना की जाने वाली विभिन्न इकाइयों को परिभाषित करने में कठिनाई उपस्थित होती है। समग्र रूप से विभिन्न समाजों की परस्पर तुलना करना शायद ही सम्भव हो पाता है इसीलिए सामान्यतः इस प्रारूप के द्वारा विभिन्न सांस्कृतिक तत्वों या सांस्कृतिक क्षेत्रों की ही तुलना सम्भव हो पाती है। लेकिन वस्तुतः इन सांस्कृतिक तत्वों और क्षेत्रों में पाई जाने वाली विभिन्न इकाइयों को निश्चित रूप से परिभाषित करना एवं उनकी सीमाओं को निर्धारित करना कठिन है।

(3) तुलनात्मक प्रारूप में एक अन्य कठिनाई इकाइयों के बाहरी और आन्तरिक स्वभाव में अन्तर की है अनेक बार इकाइयाँ बाह्य तौर पर जैसी दिखाई देती हैं आन्तरिक रूप में वैसी नहीं हैं। मैलिनोव्स्की आदि विद्वानों का कथन है कि बाहरी तौर पर तो ऐसा दिखता है कि दो समाजों की कोई दो संस्थाएँ समान हैं, पर आन्तरिक या अन्दरूनी तौर पर अपने-अपने समाज के सम्बन्ध में बहुत भिन्न भी हो सकती हैं। ऐसी अवस्था में सही तुलनात्मक निष्कर्ष निकालना कठिन होता है।

(4) तुलनात्मक प्रारूप में सही व्याख्या प्रस्तुत करने में भी कठिनाई उत्पन्न होती है क्योंकि इस प्रारूप के अन्तर्गत तुलना करने के लिए संस्थाओं व इकाइयों को उससे अलग कर लिया जाता है जिसमें कि वस्तुतः वे कार्य करती हैं ऐसी अवस्था में उनके बारे में गलतफहमी होने की सम्भावना होती है।

(5) हम अपने उपस्थित ज्ञान के आधार पर अधिक से अधिक दो संस्कृतियों की विभिन्न इकाइयों के बीच पाई जाने वाली समानता और विभिन्नता की तुलना कर सकते हैं एवं इन दो संस्कृतियों के बीच पाए जाने वाले कार्यकारण सम्बन्धों का अध्ययन हम वास्तविक आधारों पर नहीं कर सकते।

## संरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप (Structural Functional Model)

संरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप शूलतः समाजशास्त्र की ही देन है। जिस तरह हमारे शरीर के विभिन्न अंग हाथ, पैर, नाव, कान, आँख आदि होते हैं एवं ये

समस्त अंग मिलकर एक सावयव कहलाते हैं इसी प्रकार शरीर के इन सब निर्मायक अंगों को एक सुव्यवस्थित रूप में प्रस्तुत करने से शरीर का जो स्वरूप दिखाई देता है उसी को शरीर या सावयवी संरचना (Organic Structure) कहा जाता है।

साथ ही, इस सत्य से हम सभी परिचित हैं कि इस शरीर संरचना के अन्दर इस संरचना को बनाने वाले सभी अंगों, जैसे हाथ, पैर, नाक, आँख आदि का अपना-अपना एक स्थान या स्थिति होती है। इनका शरीर में केवल एक निश्चित स्थान ही नहीं, अपितु एक निश्चित प्रकार भी होता है। साथ ही इन सब अंगों का प्रकार से सम्बन्ध होता है। इस प्रकार संरचना को बनाने वाले विभिन्न अंगों में एक प्रकारात्मक (Functional) सम्बन्ध पाया जाता है। इसी सम्बन्ध के कारण पूरे शरीर या शारीरिक संरचना का अस्तित्व सम्भव होता है। इस प्रकार संरचना और विभिन्न अंगों द्वारा किए जाने वाले प्रकार्य एवं उनमें पाए जाने वाले प्रकारात्मक सम्बन्ध एक दूसरे पर निर्भर एवं एक-दूसरे से सम्बन्धित हैं। इसका सीधा अर्थ यह हुआ कि संरचना और प्रकार्य को एक-दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता और पूरे शरीर को या उसके किसी अंग को इसी संरचना व प्रकार्य के सन्दर्भ में ही समझा जा सकता है। यही संरचनात्मक प्रकारात्मक दृष्टिकोण (Structural Functional Approach) है।

उपरोक्त सभी बातें समाज पर भी लागू होती हैं। समाज की भी अपनी एक संरचना होती है जिसका निर्माण अनेक सामाजिक इकाइयों द्वारा होता है। इनमें से प्रत्येक इकाई का कोई न कोई प्रकार्य होता है और उनमें एक प्रकारात्मक सम्बन्ध पाया जाता है इन प्रकार्यों व प्रकारात्मक सम्बन्धों के कारण ही समाज या सामाजिक संरचना का अस्तित्व सम्भव होता है। इस प्रकार सामाजिक संरचना व प्रकार्य में घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। प्रकार्य के बिना सामाजिक संरचना और सामाजिक संरचना के बिना प्रकार्य सम्भव नहीं है। अतः समाज या उसके किसी अंग का यथार्थ अध्ययन करने के लिए यह उचित समझा गया कि उसका अध्ययन संरचना और प्रकार्य के ही सन्दर्भ में किया जाए। समाजशास्त्र में इसी को संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोण कहते हैं।

इस दृष्टिकोण की मूल धारणा दो संकल्पनाओं संरचना (Structure) तथा प्रकार्य (Function) के समन्वय पर आधारित है। अतः इस पद्धति के वास्तविक अर्थ को समझने के लिए इन दोनों मूल संकल्पनाओं का अर्थ जानना आवश्यक है।

संरचना क्या है ? समाज में कोई अखण्ड व्यवस्था नहीं है। इसके अनेक अंग होते हैं अर्थात् अनेक इकाइयों के योगदान से समाज का निर्माण होता है। लेकिन इन इकाइयों (व्यक्ति, समूह, संस्था आदि) के सम्मिलित रूप को ही समाज नहीं कहते। प्रत्येक समाज में ये समितियाँ, संस्थाएँ आदि एक निश्चित प्रकार से व्यवस्थित रहती हैं जिसके फलस्वरूप समाज का एक बाहरी रूप या प्रतिमान

प्रकट होता है। इसी को सामाजिक संरचना कहते हैं। पारस स (Parsons) के अनुसार सामाजिक संरचना परस्पर सम्बंधित संस्थाओं एबी सों और सामाजिक प्रतिमानों साथ ही समूह में प्रत्येक सदस्य द्वारा ग्रहण किए गए पत्रों व भूमिकाओं (Status and Role) के विशिष्ट व्यवस्थित रूप को कहते हैं।<sup>1</sup>

प्रकाय क्या है? समाज को बनाने वाली इकाइयों की सामाजिक संरचना के अन्तर्गत एक स्थिति तथा उस स्थिति से सम्बंधित एक भूमिका होती है अर्थात् प्रत्येक इकाई से यह अपेक्षा की जाती है कि वह समाज व्यवस्था व संगठन का बनाए रखने के लिए कुछ निश्चित कार्य करेगी। इस कार्य को प्रकाय कहते हैं। दूसरे शब्दों में सामाजिक संरचना व व्यवस्था के अस्तित्व व निरंतरता के लिए समान द्वारा निर्धारित वे कार्यकलाप जो कि समाज की विभिन्न इकाइया करती हैं प्रकाय कहलाते हैं। ब्राउन (Brown) के अनुसार किसी सामाजिक तत्त्व का प्रकाय उस तत्त्व का वह योगदान है जो वह सामाजिक व्यवस्था की क्रियाशीलता के रूप में सामाजिक जीवन बनाए रखने के लिए करता है।<sup>2</sup>

संरचना तथा प्रकाय के अर्थ को एक साथ इस प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है कि संरचना से तात्पर्य विभिन्न अंगों तथा तत्त्वों की किसी प्रकार की नमिक व्यवस्था है जबकि प्रकाय का अर्थ है विभिन्न निर्मायक इकाइयों की व्यवस्था द्वारा निर्धारित एवं व्यवस्था को बनाए रखने वाले वे क्रियाकलाप जो कि संरचनात्मक निरंतरता को बनाए रखने के रूप में कर रहे होते हैं।<sup>3</sup>

सामाजिक संरचना को बनाने वाली इकाइयों के प्रकारों के बीच कोई पारस्परिक सम्बंध है या नहीं इस सम्बंध में जो मतभेद पहले था मान वह धीरे धीरे कम होता जा रहा है जिसके फलस्वरूप आधुनिक समाजशास्त्र में संरचनात्मक प्रकायवादी दृष्टिकोण या विश्लेषण की प्रधानता बढ़ती जा रही है। पहले यह समझा जाता था कि सामाजिक संरचना एक प्रतिमान या ढांचे को व्यक्त करती है और इसलिए संरचना का कोई भी सम्बंध उस संरचना को बनाने वाली इकाइयों के प्रदर्शों में हो ही नहीं सकता सामाजिक संरचना त एक बाहरी रूप या स्वरूप है। इसलिए उसमें प्रकाय को सम्मिलित करने का प्रश्न ही नहीं उठता था। इसके विपरीत स्पेंसर, दुर्गम, मर्टन, पारस स, लवी आदि ने यह मन व्यक्त किया कि सामाजिक संरचना व सामाजिक प्रकाय एक दूसरे से न केवल सम्बंधित अपितु एक दूसरे पर निर्भर भी हैं। इन विद्वानों के अनुसार सामाजिक संरचना व तुलन व स्थिरता की एक स्थिति को व्यक्त करती है और वह व तुलन व स्थिरता तब तक सम्भव नहीं है जब तक सामाजिक संरचना को बनाने वाली विभिन्न इकाइया या अंग अपने-अपने स्थान पर रहते हुए अपने अपने पूर्व निश्चित कार्यों को न करते रहे। उसी प्रकार संरचनात्मक आधार के बिना किसी व्यवस्था की विभिन्न

1 T. Parsons: *Essays in Sociological Theory* p. 80-90

2 A. R. Radcliffe Brown: *Structure and Function in Primitive Society* p. 181

3 A. R. Radcliffe Brown: *Ibid* p. 181

इकाइयों के लिए अपने-अपने प्रकार्यों को पूरा करना कदापि सम्भव नहीं। अतः संरचना व प्रकार्य का अध्ययन एक दूसरे के सम्बन्ध में ही हो सकता है। समाजशास्त्र में यही संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोण है जिसका कि और अधिक स्पष्टीकरण निम्नलिखित विवेचन से होगा—

इस दृष्टिकोण के सम्बन्ध में यह तथ्य विचारणीय है कि यह दृष्टिकोण का ही दूसरा नाम है। वास्तविकता यह है कि जीवशास्त्र से प्रेरणा लेकर प्रारम्भिक प्रकार्यवादियों ने समाज के उद्गम, विकास तथा परिवर्तन का अध्ययन करने के लिए प्रकार्यवादी दृष्टिकोण अपनाया। इसी दृष्टिकोण को अपनाने वाले बाद के समाजशास्त्रियों ने प्रारम्भिक प्रकार्यवाद की कठु आलोचना की और यह मान्यता व्यक्त की कि समाज संघ्यता अथवा संस्थाओं के उद्गम एवं विकास के लिए संरचनात्मक दृष्टिकोण अपनाया जाना चाहिए। लेकिन आधुनिक समाजशास्त्रियों ने इसमें भी दोष ढूँढ निकाले। आधुनिक समाजशास्त्रियों ने यह मत व्यक्त किया कि 'प्रकार्य' की कल्पना संरचना की कल्पना किए बिना नहीं की जा सकती। अतः समाज की संरचनाओं के उद्गम, विकास तथा इनमें होने वाले परिवर्तनों का अध्ययन प्रकार्य तथा संरचना दोनों पर समान महत्त्व देकर किया जा सकता है। इसलिए इन्होंने प्रकार्यवादी अथवा संरचनावादी दृष्टिकोण को प्रकार्यवादी संरचनात्मक दृष्टिकोण कहे जान पर बल दिया। जब हम संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोण की खर्चा करते हैं तब इससे अभिप्राय वैसे तो केवल आधुनिक समाजशास्त्रियों की प्रकार्यवादी संरचनात्मक व्याख्या से होता है। लेकिन इसकी ऐतिहासिकता को हम स्पेन्सर तथा मॉकल जैसे समाजशास्त्रियों के विचारों से लेकर बाद के विचारकों तक में देख सकते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोण समाजशास्त्र एवं सामाजिक मानवशास्त्र में अध्ययन का एक प्रमुख दृष्टिकोण है। संरचनात्मक प्रकार्यवादी उपागम के भीतर समाज को एक स्वयं नियमित व्यवस्था माना जाता है जिसके विभिन्न अंग अथवा इकाइयाँ एक दूसरे में अन्तर्सम्बन्धित हैं तथा परस्पर अन्तर्निर्भर भी। व्यवस्था का ध्येय है कि वह सम्पूर्ण पूर्णता को महत्त्व देती है न कि विभिन्न भागों या इकाइयों को व्यवस्था की अन्तर्निर्भरता या अन्तर् सम्बन्ध एक भाग में परिवर्तन होने से अन्य भागों में होने वाले परिवर्तनों की विवेचना करते हैं और इसी से व्यवस्था का सन्तुलन एवं स्थायित्व बना रहता है।

संरचनात्मक प्रकार्यवादी प्रारूप (Structural Functional Model) का प्रयोग मानवशास्त्र में ही बहुतायत से हुआ। यह प्रारूप मूलतः ऐतिहासिक और तुलनात्मक प्रारूप के विरोध स्वरूप उभर कर सामने आया। प्रकार्यवादियों का सबसे बड़ा तर्क यह है कि सामाजिक मानवशास्त्र की अध्ययन सामग्री केवल आदिम समाज ही नहीं है। रेडक्लिफ ब्राउन एवं मैनिनॉस्की आदि ने इस बात पर प्रकाश डाला है कि सामाजिक मानवशास्त्र का अध्ययन क्षेत्र आदिम समाजों के अलावा ग्रामीण समुदाय (Rural Communities) भी है। 1914 में ब्राउन ने अपने

व्याख्यानों में सामाजिक संरचना की अवधारणा का प्रयोग किया, एव 1940 के बाद भी सामाजिक संरचना की अवधारणा सामाजिक मानवशास्त्र के लिए अत्यन्त लोकप्रिय हुई। सामाजिक मानवशास्त्र में प्रकार्यात्मक प्रारूप के समर्थकों में ब्राउन एव मेलिनास्की के अलावा रेमण्ड फर्थ एव इवान्स प्रिट्चार्ड के नाम भी उल्लेखनीय हैं। इससे पहले कि हम सामाजिक मानवशास्त्रियों के संरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप का विश्लेषण करें, संरचनात्मक प्रकार्यात्मक प्रारूप के प्रमुख लक्षणों की विवेचना करते चलें। इस प्रारूप के महत्वपूर्ण लक्षण निम्नांकित हैं—

- (1) सामाजिक तथा अन्य प्रकार की महत्वपूर्ण संस्थाओं जैसे सांस्कृतिक, वैयक्तिक तथा जैविक व्यवस्थाओं के बीच सीमाओं का निर्धारण करना।
- (2) सामाजिक व्यवस्था की प्रमुख संरचनात्मक इकाइयों का अमूर्त तथा प्रागैतिहासिक (अर्थात् जो इतिहास से परे हो अर्थात् जिनका अत्यन्त अतीत हो) स्वरूप निश्चित करना।
- (3) स्थायित्व, एकीकरण तथा व्यवस्था की अधिकतम प्रभावोत्पादकता के प्रति रुचि व्यक्त करना।

प्राधुनिक संरचनात्मक प्रकायवादी दृष्टिकोण को इन तीनों विशेषताओं में देखा जा सकता है और इसका एक महत्वपूर्ण पहलू 'प्रकायवादी आदेशों' के नाम में देखा जा सकता है।

इस दृष्टिकोण के निम्न आवश्यक तत्व हैं—

(1) इस दृष्टिकोण को अपनाकर एव प्रकार्य को एक दूसरे से सम्बन्धित करके तथा एक दूसरे पर निर्भर मानकर अध्ययन किया जाता है। इस प्रकार इस दृष्टिकोण में किसी भी संस्था का अध्ययन करने के लिए, उसकी संरचना के स्वरूप को निश्चित करने के लिए सम्पूर्ण सामाजिक संरचना में उसके प्रकार्य को मालूम किया जाता है।

(2) इस दृष्टिकोण में समाज के विभिन्न निर्मायक तत्वों या संस्थाओं में पाए जाने वाले प्रकायत्मक सम्बन्धों के कारकों को ढूँढ़ने और प्रभावित करने का प्रयत्न किया जाता है, क्योंकि इस दृष्टिकोण की मान्यता यह है कि किसी भी तत्व का प्रकार्य पूर्णतया स्वतन्त्र रूप में सम्पन्न नहीं होता बल्कि अन्य तत्वों के प्रकार्यों से वह किसी न किसी रूप से सम्बन्धित होता है। इस प्रकार यदि धर्म का प्रकार्यात्मक सम्बन्ध आदु-रों से है तो इस दृष्टिकोण को अपनाकर इस प्रश्न का उत्तर ढूँढ़ने का प्रयत्न किया जाता है कि यह सम्बन्ध क्यों है अर्थात् किन कारणों से है ?

(3) इस दृष्टिकोण को अपनाकर एक मानवशास्त्री केवल प्रकार्यात्मक सम्बन्धों के कारणों का पता लगा कर ही संतुष्ट नहीं होता बल्कि यह भी पता लगाने की चेष्टा करता है कि प्रत्येक तत्व या संस्था सम्पूर्ण सामाजिक व्यवस्था

मे कौन सी भूमिका अदा करती है अर्थात् उसका प्रकार्य क्या है ? इस प्रकार हम दृष्टिकोण की यह मान्यता है कि सम्पूर्ण सामाजिक संरचना व व्यवस्था की स्थिरता व निरन्तरता इस बात पर निर्भर होती है कि ये विभिन्न निर्मायक तत्त्व या संस्थाएँ आपस में कार्य-कारण सम्बन्ध बनाए रखते हुए भी क्रियाशील रहे। इस दृष्टिकोण के आधार पर किसी एक अणु का सम्पूर्ण से क्या सम्बन्ध है, समाजशास्त्री उसे मालूम करने का प्रयत्न करता है।

(4) यह दृष्टिकोण इस बात पर बल देता है कि समाज या सामाजिक जीवन की स्थिरता या स्थायित्व व निरन्तरता इस बात पर निर्भर करती है कि सामाजिक संरचना अपने विभिन्न निर्मायक तत्वों या इकाइयों के अध्ययन से आवश्यकताओं की पूर्ति की दिशा में क्रियाशील रहे। इसका अर्थ यह हुआ कि संरचना के सन्दर्भ में विभिन्न निर्मायक तत्व जो अपना-अपना प्रकार्य करते हैं उन पर केवल सामाजिक जीवन व व्यवस्था का ही नहीं अपितु स्वयं तत्वों का भी अस्तित्व निर्भर करता है।

(5) इस दृष्टिकोण में समग्र समाज पर ही ध्यान केन्द्रित किया जाता है, यद्यपि समाज के विभिन्न निर्मायक तत्वों के प्रकार्यों व उनमें पाए जाने वाले सह-सम्बन्धों का अध्ययन भी कम महत्वपूर्ण नहीं होता।

सामाजिक मानवशास्त्र में सामाजिक संरचनात्मक एवं प्रकार्यात्मक प्रारूप को विकसित करने का सर्वाधिक श्रेय रेडक्लिफ ब्राउन एवं मैलिनाँस्की को है। रेडक्लिफ ब्राउन ने संरचनात्मक प्रकार्यात्मक विचारों को प्रमुखतः दुर्खीम से ग्रहण किया है। स्वयं ब्राउन ने 1935 में लिखे अपने प्रमुख लेख 'कन्सेप्ट ऑफ फंक्शन इन सोशियल साइंस' में लिखा है कि मानव समाजों पर प्रयोग की जाने वाली प्रकार्य की अवधारणा सामाजिक जीवन एवं सावयवी जीवन में पाई जाने वाली समरूपता पर आधारित है।

"यह समरूपता और उनके कुछ परिणामों को दी जाने वाली मान्यता कोई नवीन नहीं है। उन्नीसवीं शताब्दी में इस प्रकार की समरूपता, प्रकार्य की अवधारणा तथा स्वयं यह शब्द सामाजिक दर्शनशास्त्र तथा समाजशास्त्र में प्रायः देखने को मिलते हैं। जहाँ तक मैं जानता हूँ कि समाज के वैज्ञानिक अध्ययन एतु प्रयोग में लाने के लिए इस अवधारणा की सर्वप्रथम सन् 1895 में इमाइल दुर्खीम ने व्यवस्थित रूप दिया था।"<sup>1</sup> रेडक्लिफ ब्राउन ने अपने इसी लेख में एक अन्य स्थान पर लिखा है कि "संरचना तथा प्रकार्य की अवधारणाओं का प्रयोग अभी किया जा सकता है जब समाज तथा जीवित सावयव के मध्य पाई जाने वाली समरूपता को स्वीकार कर लिया जाए।"<sup>2</sup>

ब्राउन के अनुसार<sup>1</sup> "सामाजिक सम्बन्धों के एक जटिल ताने-बाने को हम

1 A. R. Redcliffe Brown - Ibid., p. 178.

2 A. R. Redcliffe Brown - Ibid., p. 181

सामाजिक संरचना के नाम से पुकारते हैं।<sup>1</sup> ब्राउन ने अपनी सामाजिक संरचना की अवधारणा को 'सामाजिक प्रकार्य' की अवधारणा से अलग हटकर समझने का प्रयत्न किया है। इस प्रकार उन्होंने सामाजिक संरचना की कल्पना की है जो उस संरचना अथवा सामाजिक सम्बन्धों के विशेष सामाजिक संरचना के प्रकार्य के विषय में जाना जा सके, यदि वह सम्पूर्ण व्यवस्था की संरचनात्मक निरन्तरता को बनाए रखने में अपना योगदान देना है।<sup>2</sup> वास्तव में ब्राउन ने सामाजिक संरचना को प्राकृतिक विज्ञान की एक शाखा माना है। ब्राउन का ऐसा मानना इस बात पर आधारित है कि सामाजिक प्रणाली का अध्ययन उन विधियों द्वारा किया जाता है जो प्राकृतिक तथा जैविकीय विद्वानों में प्रयोग की जाती हैं। लेकिन चूंकि समाज सामाजिक सम्बन्धों का एक जाल है, इसलिए समाजशास्त्र में सामाजिक संरचना का अध्ययन वास्तव में सामाजिक सम्बन्धों की जटिलताओं का ही अध्ययन है।

ब्राउन ने सामाजिक संरचना को संस्थात्मक रूप में भी परिभाषित करने का प्रयास किया है। व्यक्ति समाज का महत्वपूर्ण अंग है, जो संस्थाओं से घिरा होता है। व्यक्ति समाज के दूसरे व्यक्तियों से संस्थाओं द्वारा जुड़ा होता है। इन संस्थाओं का महत्व इस बात में देखा जा सकता है कि समाज में व्यक्तियों के सामाजिक सम्बन्धों के कुछ प्रतिमान विकसित हो जाते हैं। इस प्रकार व्यक्तियों का संस्थाओं के माध्यम से एक निश्चित और व्यवस्थित रूप में सज जाना, किन्हीं निश्चित प्रतिमानों का विकसित करने तथा इन सबका मिल जुलकर बना एक समन्वित स्वरूप 'सामाजिक संरचना' कहना है।

ब्राउन ने घांटे चलकर सामाजिक संरचना की अपनी इस अवधारणा में कुछ परिवर्तन किया। 1952 में उन्होंने 'स्ट्रक्चर एण्ड फंक्शन इन ए प्रिमिटिव सोसाइटी' नामक पुस्तक प्रकाशित की। इसमें 'सामाजिक संरचना' के विषय में अपनी संशोधित अवधारणा को ब्राउन ने निम्न अंशों में व्यक्त किया है। "प्रकार्य की अवधारणा में संरचना की अवधारणा अन्तर्निहित है जिसमें हम विभिन्न इकाइयों को बीच पाए जाने वाले सम्बन्धों की व्यवस्था को लेते हैं तथा जिनकी निरन्तरता इन इकाइयों की कार्यविधियों पर निर्भर करती है।"<sup>3</sup>

इस प्रकार ब्राउन के अनुसार सामाजिक संरचना एक गतिशील निरन्तरता है। दूसरे शब्दों में, सामाजिक संरचना एक महान् की संरचना के समान नहीं है, बल्कि एक जीवित मनुष्य के शरीर के ढाँचे के समान गतिशील निरन्तरता है। यहाँ तात्पर्य यह है कि संरचना स्वयं तो स्थायी है, लेकिन इनके अनेक तत्वों में परिवर्तन आ सकता है, आता है और आता भी रहेगा लेकिन संरचना का स्थायित्व बना रहता है। समाज में नए सदस्य आ जाते हैं, नवीन संस्थाएँ विकसित हो

1 A. E. Redcliffe Brown Ibid., p. 190

2 A. E. Redcliffe Brown Ibid., p. 190.

3 A. E. Redcliffe Brown : Ibid., p. 190

जाती हैं, नई-नई समितियों का निर्माण हो जाता है, नवीन आवश्यकताओं का जन्म होता है और उनके अनुसार नवीन परिवर्तन घटित होते हैं। लेकिन सभी परिवर्तनों का सामाजिक ढाँचे पर समान प्रभाव नहीं पड़ता।

ब्राउन महोदय ने सामाजिक संरचना के स्थानीय पहलू पर भी विचार किया है। इनका कथन है कि प्रत्येक सामाजिक संरचना का एक स्थानीय पहलू भी होता है। उनके अपने शब्दों में “यदि हम दो समाजों की सामाजिक संरचना का तुलनात्मक अध्ययन करें तो यह आवश्यक है कि हम दोनों संरचनाओं के स्थानीय पहलू पर विचार करें। इस प्रकार यह सम्भव नहीं है कि हम किसी संरचना का अध्ययन उस भौगोलिक क्षेत्र से पूर्णतया हटकर करें जहाँ उसके सदस्य बने हुए हों, क्योंकि वह भौगोलिक क्षेत्र भी उन सदस्यों के व्यवहार एवं व्यक्तित्व को प्रभावित करता है। इसी प्रकार सामाजिक संरचना का अध्ययन भी हम बिना स्थानीय आधार के नहीं कर सकते।”

ब्राउन के अनुसार सामाजिक संरचना के अध्ययन में हम विशेष रूप से तीन बातों पर विचार करते हैं—(1) सामाजिक आकारिकी, (2) सामाजिक शारीरिकी, (3) सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रियाएँ।

(1) सामाजिक आकारिकी (Social Morphology)—ब्राउन के अनुसार सामाजिक संरचना के अन्तर्गत हम इस पर विचार करते हैं कि किसी समाज की बाह्य रचना आन्तरिक परिवर्तनों को अपने में समेट कर किस प्रकार अपना स्थायित्व बनाए रखती है। इन्होंने बतलाया कि नैतिकता, विधि, आचार-व्यवहार, धर्म, संस्कार, शिक्षा आदि संरचना के महत्वपूर्ण अंग हैं जिनके द्वारा सामाजिक संरचना विद्यमान है और विद्यमान रहती है। सामाजिक संरचना में ब्राउन ने भाषा के महत्व को भी समझाने का प्रयास किया है। भाषा के द्वारा समाज के विभिन्न व्यक्तियों और समाज की विभिन्न इकाइयों में निरन्तरता बनी रहती है।

इसी प्रकार ब्राउन ने सामाजिक संरचना में अम-विभाजन को भी महत्वपूर्ण माना है। किसी भी समाज में हम विभिन्न व्यक्तियों को विभिन्न समय में विभिन्न क्रियाएँ करते हुए देखते हैं। लेकिन इनकी विभिन्नता इनकी एकता को मग नहीं करती, क्योंकि ये सभी निश्चित सामाजिक ढाँचे के अंग होते हैं।

ब्राउन ने सामाजिक संरचना को और अधिक स्पष्ट करने के लिए ‘समूह’ का उदाहरण भी दिया है क्योंकि व्यक्तियों के व्यवहारों को तथा उनके सामाजिक सम्बन्धों को उस समूह के व्यक्तियों तथा उनके सम्बन्धों के संदर्भ में समझा जा सकता है, जिनके वे सदस्य होते हैं।

ब्राउन ने सामाजिक संरचना के बाह्य प्रारूप को समझने के लिए सामाजिक रुचियों, सामाजिक मूल्यों तथा सामाजिक संस्थाओं को भी महत्वपूर्ण बताया है, क्योंकि ये सभी सामाजिक संरचना की निरन्तरता को बनाए रखने में महत्वपूर्ण सिद्ध होते हैं।



(2) सामाजिक शारीरिकी (Social Physiology)—सामाजिक संरचना के अध्ययन करने में हमें यह बात ध्यान रखनी चाहिए कि सामाजिक ढाँचा लगभग शारीरिक ढाँचे की भाँति ही है। जैसे हमारे शरीर में भिन्न-भिन्न अंग होते हैं, उसी प्रकार समाज में सामाजिक सम्बन्ध होते हैं। समाज के विभिन्न अंगों में उसी प्रकार सम्बन्ध पाया जाता है जिस प्रकार शरीर के विभिन्न अंगों में पाया जाता है। जिस प्रकार शारीरिक संरचना में परिवर्तन होते रहने के बाद भी निरन्तरता बनी रहती है उसी प्रकार सामाजिक संरचना में भी निरन्तरता बनी रहती है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि सामाजिक संरचना में हम 'व्यक्तियों' का अध्ययन नहीं करते बल्कि 'सामाजिक पुरुषों' का अध्ययन करते हैं।

(3) सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रियाएँ (Processes of Social Change)—कोई भी सामाजिक संरचना ज्यों की त्यों बनी नहीं रहती। प्रत्येक संरचना के अन्दर की रचना में निरन्तर परिवर्तन आते रहते हैं, क्योंकि समाज में नित्य नई नई आवश्यकताओं की उत्पत्ति होती रहती है और उसी के अनुसार आन्तरिक रचना में भी परिवर्तन आना रहता है। काफी लम्बे समय तक आन्तरिक रचना में परिवर्तन आने से बाह्य ढाँचा भी थोड़ा बहुत बदल जाता है। अतएव ब्राउन के अनुसार सामाजिक संरचना का अध्ययन करने के लिए यह अध्ययन करना भी आवश्यक है कि इन संरचनाओं में किस प्रकार परिवर्तन आते हैं तथा इन परिवर्तनों के फलस्वरूप सामाजिक संरचना का स्वरूप, कालान्तर में, कैसे परिवर्तित हो जाता है। इस बात को समझाने के लिए ब्राउन ने आदिम समाजों का उदाहरण दिया है और उनकी तुलना आधुनिक मिश्रित या बहुमुखी समाजों से की है। ब्राउन का कथन है कि संरचना के नए स्वरूपों का विकास क्रम विकास की प्रक्रिया द्वारा हुआ है। क्रम विकास की इस प्रक्रिया में दो महत्वपूर्ण पहलू हैं—(1) इतिहास में निरन्तर एक ऐसी प्रक्रिया विद्यमान रही है जिसके सामाजिक संरचना के छोटे से स्वरूपों से अनेक स्वरूप उत्पन्न होते चले गए, तथा (2) इस प्रक्रिया के द्वारा ही समाज के साधारण स्वरूप जटिल स्वरूपों में विकसित हो गए।

संरचनात्मक प्रक्रियात्मक प्रारूप पर दूसरा, महत्वपूर्ण काम वानिसला मेनिनॉस्की का है। मेनिनॉस्की ने अपनी पुस्तक 'ए साइंटिफिक थ्योरी ऑफ कल्चर एण्ड ग्रुप एसोस' एवं डायनामिक ऑफ कल्चर चेंज' में संस्कृति पर काफी कार्य किया एवं इसके लिए उन्हें संरचनात्मक प्रक्रियात्मक प्रारूप का प्रयोग किया।<sup>1</sup> लन्दन के प्रमुख अर्थशास्त्री मेनिनॉस्की ने मुख्यतः ट्रायियेन्ट ग्रीकवासियो पर किए गए अपने अध्ययन के आधार पर यह बताया कि प्रत्येक संस्कृति एक कार्यशील समष्टि है एक समन्वित व्यवस्था है। इसमें प्रत्येक इकाई अपना योगदान देती है। अर्थात् एक संस्था का प्रकार्य एक समष्टि व्यवस्था की एक क्रिया है। यह

वह भूमिका है जो कि एक अन्तर्सम्बन्धित ममवस्तु के मानवीय प्रयोजनों अथवा आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए अनिवार्य होती है। मेलिनाँस्की का प्रकाशनात्मक प्रारूप कुछ निश्चित आधारों या सिद्धान्तों को प्रस्तुत करता है कि किसी भी संस्कृति के वैज्ञानिक विश्लेषण या अध्ययन के लिए आवश्यक है। प्रथम आधार तो यह है कि यह दस बात पर दख देती है कि मानव-संस्कृति कुछ पृथक्-पृथक् तत्त्व का संकलन मात्र नहीं है। इनमें एक साव्यवी एकता हुआ करती है और इसलिए प्रत्येक अंग एक-दूसरे से सम्बन्धित होता है। इस पद्धति का दूसरा आधार यह है कि संस्कृति के प्रत्येक अंग, इकाई या तत्त्व का कोई-न-कोई कार्य अवश्य ही होता है।

इस प्रकार मेलिनाँस्की के अनुसार संस्कृति का एक प्रकाशनात्मक दृष्टिकोण होता है। यह सिद्धान्त की स्थापना करता है कि हर संस्कृति में प्रत्येक प्रजा, भौतिक पदार्थ, विचार अथवा विश्वास के कुछ महत्त्वपूर्ण प्रकाश होने हैं, अर्थात् वे कुछ कार्यों का सम्पादन करते हैं। अतः एक कार्यशील ममवस्तु के एक अपरिहार्य अंग होते हैं। संस्कृति के सम्बन्ध में अपने विचार व्यक्त हुए मेलिनाँस्की ने कहा है कि निष्कर्ष रूप में, संस्कृति आदिम मानव की उसकी आवश्यकताओं के तुष्ट करने तथा उसके परिवेश पर नियन्त्रण प्राप्त करने के साधन उपलब्ध करती है। इन विचारों ने मेलिनाँस्की को वैश्वीय आवश्यकताओं सम्बन्धी उसके गहन विचारों की विशद विवेचना करने के लिए प्रेरित किया।

मेलिनाँस्की ने अपने प्रकाशनात्मक प्रारूप को स्पष्ट करने के लिए अपने सिद्धान्त में मानवीय आवश्यकताओं के सिद्धान्त को भी प्रस्तुत किया है। मेलिनाँस्की का मानना है कि संस्कृति का मुख्य कार्य मानवीय आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। मेलिनाँस्की की धारणा इस विश्वास पर आधारित है कि सभी मानवों की भोजन, आवास, यौनतुष्टि अन्वेषण, सुरक्षा आदि जैसी कुछ प्राथमिक आवश्यकताएँ होती हैं। इन आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु वह अनेक प्रविधियों की खोज करता है, जैसे वह अनाज उत्पन्न करता है अथवा विनिमय के द्वारा दूसरों से प्राप्त करता है, मकान बनाना है, विपरीतलिंगीय सम्बन्ध स्थापित करता है तथा समूहों में रहता है, आदि। इन प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति की प्रक्रिया द्वैतियक आवश्यकताओं को जन्म देती है, जैसे सम्प्रेषण की आवश्यकता भाषा को, सधर्म को, नियन्त्रित करने तथा सहयोग की वृद्धि करने की आवश्यकता पारस्परिकता तथा सामाजिक स्वीकृति के प्रतिमानों को, जीवन के खतरो तथा उत्तार-चढ़ाव के प्रति चेतावनी एवं जीवन-चक्र के महत्त्वपूर्ण परिवर्तन की आवश्यकता अनेक प्रकार के संस्कार, अनुष्ठान, जादूई विश्वास तथा धार्मिक क्रियाओं को जन्म देती है, जो धनित्विता द्वारा उत्पन्न सन्तापों का हरण करती है। द्वैतियक आवश्यकताओं की पूर्ति के फलस्वरूप समन्वित समस्याओं की ओर भी बड़ी आवश्यकताओं का जन्म होता है। ये आवश्यकताएँ उत्तरोत्तर उत्तराधिकार की सत्ता, सत्ता के बँधकरण के किसी तन्त्र आदि की आवश्यकताओं को जन्म देती हैं।

मानवीय आवश्यकताओं की उपरोक्त अवधारणा को विकसित करने के लिए उसने कई योजनाएँ प्रस्तुत की, किन्तु मुख्यतः उसने इन आवश्यकताओं के तीन रूप अथवा स्तर बताए हैं जिनकी पूर्ति सभी सभ्यताओं द्वारा की जाती है, अतः उसने इन्हें सार्वभौमिक आवश्यकताएँ कहा है। आवश्यकताओं के ये प्रकार निम्न हैं—

- (1) प्राथमिक अथवा जैवकीय आवश्यकताएँ—प्रजनन, भोजन, सुरक्षा, प्रतिरक्षा आदि।
- (2) व्युत्पन्न अथवा साधक आवश्यकताएँ—संगठित क्रिया के लिए आवश्यक आर्थिक संगठन, कानून, शिक्षा आदि।
- (3) समन्वयकारी अथवा सश्लेषणात्मक आवश्यकताएँ—ज्ञान, जादू, धर्म, कला, खेलकूद जैसी मानसिक तथा नैतिक एकीकरण करने वाली आवश्यकताएँ।

मेलिनांस्की ने 'साधक' तथा 'समन्वयकारी' आवश्यकताओं को मानव की 'आधारभूत' अथवा 'प्राथमिक' जैवकीय अथवा अन्य आवश्यकताओं के विपरीत विशिष्ट रूप में सांस्कृतिक माना है। मृत्योपरान्त प्रकाशित उनके एक ग्रन्थ (1944) में उसने आधारभूत आवश्यकताओं के साथ उसकी 'सांस्कृतिक प्रतिक्रियाओं' की एक सूची दी है, जो निम्नवत् है—

#### आधारभूत आवश्यकताएँ (Basic Needs)

- 1 धुषा (Metabolism)
- 2 प्रजनन (Reproduction)
3. शारीरिक सुरक्षा (Bodily Comforts)
- 4 सुरक्षा (Safety)
- 5 परिवहन (Movement)
- 6 विकास (Growth)
- 7 स्वास्थ्य (Health)

#### सांस्कृतिक प्रतिक्रियाएँ (Cultural Response)

- 1 भोजन (Commissariate)
- 2 नातेदारी व्यवस्था (Kinship)
3. आवासगृह (Shelter)
- 4 प्रतिरक्षा (Protection)
- 5 गतिविधि (Activities)
- 6 प्रशिक्षण (Training)
- 7 आरोग्य ((Hygiene)

मेलिनांस्की ने आर्थिक संगठन, राजनीतिक संगठन, शिक्षा आदि को 'साधक' आवश्यकताएँ माना है, जिनका प्रत्येक सभ्यता में होना आवश्यक है। उसने ज्ञान, धर्म, कला जैसी 'समन्वयकारी' आवश्यकताओं को भी प्रत्येक सभ्यता में आवश्यक माना है।

मेलिनांस्की की आवश्यकताओं की इस योजना की आलोचना इस आधार पर की गई है कि इसमें एक व्यक्ति की आवश्यकताओं को सदैव समझने की भूल की गई है अर्थात् एक व्यक्ति के लिए भोजन, प्रजनन, सुरक्षा आदि की आवश्यकताओं के अभाव में जीवित रहना कठिन होता है, किन्तु एक समाज के

बहुसंख्यक सदस्यों की अकाल के कारण मृत्यु भी हो जाए, अथवा वे किन्हीं कारणों से सन्तानोत्पत्ति भी कराना बन्द कर दें फिर भी समाज जीवित रहता है, उसका अस्तित्व समाप्त नहीं होता। मेलिनांस्की की इस अत्यन्त विशद् योजना में कई अन्य जैवकीय आवश्यकताएँ भी सम्मिलित हैं जो मानवीय समाज की भावास, स्वतन्त्र विचरण स्नेह जैसी आवश्यकताओं की पूर्ति करती हैं किन्तु उनका अधिकांश विवेचन जैवकीय आवश्यकताओं तथा विवाह तथा परिवार जैसी सामाजिक समस्याओं के सम्बन्ध तक ही सीमित रहा है, क्योंकि सरल आदिम समाजों में ये समस्याएँ जीवन के अधिकांश भाग में महत्वपूर्ण भूमिका प्रदा करती हैं।

संक्षेप में मेलिनांस्की के प्रकाशार्थक दृष्टिकोण को निम्नांकित बिन्दुओं में प्रस्तुत किया जा सकता है—

(1) मेलिनांस्की ने इस बात पर बल दिया है कि प्रत्येक सांस्कृतिक तत्त्व का प्रकार्य होता है अर्थात् वह किसी वर्तमान आवश्यकता की पूर्ति करता है, सभी उसका अस्तित्व होता है, अन्यथा वह समाप्त हो जाए। उसके ये विचार अतिशयोक्तिपूर्ण हैं। किसी तत्त्व की कोई उपयोगिता किसी के लिए है अथवा नहीं, यह गवेषणा के द्वारा ही मालूम पड़ सकता है। यह सही है कि मेलिनांस्की के कई ऐसे सांस्कृतिक तत्त्व, जिन्हें पहले मात्र अवशेष मान लिया गया था, वे उन व्यक्तियों के लिए उपयोगी पाए गए जिनके पास वे थे।

(2) यदि मेलिनांस्की यह स्पष्ट करना चाहता था कि किसी विशिष्ट समय में समाज तथा संस्कृतियाँ किस प्रकार कार्य करती हैं तब जैवकीय आवश्यकताओं को छोड़कर उसकी अन्य आवश्यकताओं को समाज के सदस्यों द्वारा सीखा जा सकता है, जैसा कि उसने स्वयं ने स्वीकार किया है। अतः किसी भी सांस्कृतिक तत्त्व की आवश्यकता उसके अस्तित्व के लिए जितना उसका परिमाण है, उतना ही उसका कारण भी है। किन्तु यदि मेलिनांस्की उस सांस्कृतिक तत्त्व की उत्पत्ति की खोज की व्याख्या करना चाहते हैं, तब वे भी उद्बिकासवादियों तथा प्रसारवादी लेखकों की भाँति एक प्रकार से अनुमानात्मक इतिहास की रचना में अपने धापको सलग्न करते हैं जबकि इस प्रकार के लेखकों की वे स्वयं कटु आलोचना करते हैं।

(3) यह कहना कि कुछ विशिष्ट सांस्कृतिक तत्त्वों की उत्पत्ति ही इसलिए हुई है कि वे कुछ आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं, यह कथन मात्र पुनरावृत्तिपूर्ण है, क्योंकि यदि अन्य तत्त्वों की उत्पत्ति हुई है, तब वे भी किन्हीं आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं। इस तथ्य को सरलता से प्रस्थापित किया जा सकता है।

(4) यदि यह मान भी लिया जाए कि कुछ मानवीय आवश्यकताएँ होती हैं, इसका तात्पर्य यह नहीं कि उन सब की तुष्टि होती ही हो। इससे यह स्पष्ट

है कि यदि मानव कुछ जैवकीय आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं करता, तब उसकी पुनर्रचना होना समाप्त हो जाती है, किन्तु यदि अन्य आवश्यकताएँ यदि विद्यमान रहती हैं, तब सम्भव है उनकी सन्तुष्टि न हो। वास्तव में इस तथ्य की व्याख्या की जानी चाहिए कि मानव क्यों और कैसे कुछ आवश्यकताओं की पूर्ति के तरीके खोज निकालता है और अन्य आवश्यकताओं के क्यों नहीं ?

(5) सामान्य मानवीय आवश्यकताओं के आधार पर समाजों में पाई जाने वाली भिन्नता की व्याख्या नहीं की जा सकती है। ये भिन्नताएँ किन्हीं सामान्य आधार पर होने वाले अन्तर को प्रकट नहीं करती क्योंकि कुछ ऐसी सस्याएँ हैं जो कुछ समाजों में पाई गई हैं, जबकि वे सस्याएँ अन्य समाजों में किसी भी रूप में नहीं पाई गई हैं।

लेवी स्ट्रास के सामाजिक संरचना सम्बन्धी विचारों का विस्तृत विवरण इनकी महत्वपूर्ण कृति 'स्ट्रक्चरल एन्थ्रोपोलोजी' के पन्द्रहवें तथा सोलहवें अध्यायों में देखने को मिलता है। पन्द्रहवाँ अध्याय पहले 1948 'एन्थ्रोपोलोजी टूडे' में प्रकाशित हो गया था। इसकी आलोचनाओं का जो उत्तर स्ट्रास ने दिया उसे सोलहवें अध्याय में प्रस्तुत किया गया है।<sup>1</sup>

जैसा कि पहले भी उल्लेख किया जा चुका है लेवी स्ट्रास के अनुसार 'सामाजिक संरचना' अवधारणा का सम्बन्ध किसी प्रयोगसिद्धि वास्तविकता से नहीं है बल्कि उन प्रारूपों से है जो इसको आधार मानकर विकसित किए जाते हैं। लेकिन यह प्रारूप किस प्रकार के होते हैं ? लेवी स्ट्रास के अनुसार एक संरचना का जो प्रारूप (Model) होना है वह अनेक आवश्यक बातों की पूर्ति करता है—

प्रथम, संरचना किसी व्यवस्था की विशेषताओं को प्रदर्शित करती है। यह अनेक तत्वों को मिलाकर बनी होती है। किसी भी एक विशेषता में बिना अन्य तत्वों में परिवर्तन लाए, परिवर्तन नहीं ला सकता।

द्वितीय, किसी भी विशेष प्रारूप के लिए यह सम्भव होना चाहिए कि यह परिवर्तनों के क्रम में व्यवस्था उत्पन्न कर सके, जिसके परिणामस्वरूप उसी प्रकार के दूसरे प्रारूपों का एक समूह निमित्त हो सके।

तृतीय, ऊपर की दोनों विशेषताओं के आधार पर यह भविष्यवाणी करना सम्भव होगा कि कोई भी प्रारूप, इसके एक या अनेक तत्वों में किन्हीं परिवर्तन लाने पर, किस प्रकार प्रतिक्रिया करेगा।

अन्त में, प्रारूप ऐसा होना चाहिए जो समस्त अवलोकित तथ्यों को प्रबलित्व समझने में सहायक हो सके।

उपरोक्त विशेषताएँ सामाजिक संरचना की विशेषताएँ नहीं हैं। लेकिन यह संरचनात्मक अध्ययनों की प्रमुख विशेषताओं तथा इनसे सम्बन्धित समस्याओं

की ओर महत्वपूर्ण संकेत करती हैं। संरचनात्मक अध्ययनों में सर्वप्रथम हमें यह निश्चय करना होता है कि हम किन तथ्यों का अध्ययन करेंगे तथा उन्हें अवलोकन अथवा प्रयोग किस विधि द्वारा प्राप्त करेंगे। क्योंकि, यद्यपि किसी भी प्रघटना का विवरण देने तथा उसकी व्याख्या करने के लिए अनेक प्रारूपों का प्रयोग किया जा सकता है, फिर भी यह स्पष्ट है कि सबसे उत्तम प्रारूप वह होगा जो वास्तविक है, अर्थात् जो सम्भावित रूप के साधारणतम प्रारूप हैं जो अध्ययन किए जाने वाले तथ्यों से निर्मित किए जाने पर भी समस्त तथ्यों की व्याख्या करने में समर्थ होते हैं। दूसरे, हमें प्रारूपों की चेतनशील तथा अचेतनशील प्रकृति में भी भेद करना आवश्यक होता है, क्योंकि कोई भी संरचनात्मक प्रारूप दोनों प्रकार का हो सकता है। तीसरे, यह भी स्मरणीय है कि संरचना तथा माप में भी आवश्यक सम्बन्ध है। सामाजिक विद्वानों में संरचनात्मक अध्ययन गणित के क्षेत्र में आधुनिक विकास के परोक्ष परिणाम कहे जा सकते हैं। चौथे, हमें अपने संरचनात्मक प्रारूप के पैमाने तथा प्रघटना के पैमाने के बीच पाए जाने वाले अन्तर को भी स्पष्ट रूप में समझना होगा। इस प्रकार दो प्रकार के प्रारूप होंगे—यांत्रिक तथा सांख्यिकीय। दोनों प्रकार के संरचनात्मक प्रारूपों में भेद करना आवश्यक है। यहाँ यह स्मरणीय है कि सामाजिक संरचनात्मक अध्ययनों को जो तथ्य महत्व प्रदान करता है वह यह है कि संरचनाएँ ऐसे प्रारूप होती हैं जिनकी स्वरूपीय विशेषताओं की उनके उत्त्वों से स्वतन्त्र रूप में तुलना की जा सकती है।

इस प्रकार लेवी स्ट्रॉस ने संरचनात्मक अध्ययनों के दोहरे महत्व पर प्रकाश डाला है। एक ओर इस प्रकार के अध्ययन किन्हीं महत्वपूर्ण स्तरों को पृथक् करने में सहायक होते हैं तथा दूसरी ओर इनकी सहायता से ऐसे प्रारूपों का निर्माण करना सम्भव है जिनकी स्वरूपीय विशेषताओं की एस दूसरे प्रारूपों की विशेषताओं से तुलना की जा सकती है जो दूसरे स्तरों पर महत्वपूर्ण हो।

इस प्रकार लेवी स्ट्रॉस ने संरचनात्मक अध्ययनों के मुख्य अध्ययन क्षेत्र का स्पष्टीकरण किया है। इसके अन्तर्गत निम्न विषयों पर विचार होता है—  
 (1) सामाजिक आकारिकी (Social Morphology) अथवा समूह संरचना,  
 (2) सामाजिक स्थितिशास्त्र (Social Statics) अथवा संचार संरचनाएँ,  
 (3) सामाजिक गतिशास्त्र (Social Dynamics) अर्थात् आधीन संरचनाएँ (Subordinate Structures)।

इस प्रकार हम देखते हैं कि मानवशास्त्र में संरचनात्मक प्रक्रियात्मक प्रारूप एक सर्वाधिक महत्वपूर्ण प्रारूप है एवं संरचनात्मक प्रक्रियात्मक प्रारूप संक्षेप में वह है जो निम्नांकित सार आवश्यकताओं की पूर्ति करता है—

- (1) संरचना एक व्यवस्था के लक्षणों को बनाती है। इसमें कई लक्षण होते हैं और किसी भी एक लक्षण में परिवर्तन तब तक

नहीं हो सकता जब तक कि वह अन्य लक्षणों को प्रभावित नहीं करे।

- (2) किसी भी एक मॉडल में इस बात की सम्भावना होनी चाहिए कि वह समूह में होने वाले परिवर्तनों का समावेश कर सके।
- (3) उपयुक्त लक्षण के आधार पर मॉडल की यह क्षमता होनी चाहिए कि व्यवस्था में होने वाले परिवर्तनों की वह पूर्वकथनीयता कर सके।
- (4) सामाजिक संरचना का मॉडल ऐसा होना चाहिए कि वह समाज में देखे जाने वाले तथ्यों का एकदम ज्ञान कर सके।

#### (4) सहबन्ध एवं वंशानुक्रम प्रारूप (Alliance and Descent Model)

सामाजिक मानवशास्त्र में 1950 के दशक में सहबन्ध एवं वंशानुक्रम प्रारूपों को लेकर काफी विवाद रहा है। सहबन्ध प्रारूप प्रमुखतः नातेदारी सम्बन्धों (Kinship Relations) को विवेचित करने के लिए प्रयुक्त किया जाता है। नातेदारी का सहबन्ध सिद्धान्त मूलतः इमाइल दुर्कैम के जैविक सिद्धान्त पर आधारित है। दुर्कैम के अनुसार किसी भी जनजाति के विभिन्न गोत्र (Clan) अपने व्यक्तिगत अस्तित्व को रखते हुए जनजाति के दूसरे गोत्रों साथ जुड़े रहते हैं। फलस्वरूप इन विभिन्न सहबन्ध गोत्रों में पारस्परिक आदान प्रदान होता है, एवं ये गोत्र दूसरे गोत्र से विवाह सम्बन्ध द्वारा आपस में जुड़ते हैं, एक प्रकार से गोत्रों में पाए जाने वाले समस्त सामाजिक सम्बन्ध गोत्रों को बाँधने वाले होते हैं। 1950 में मार्शल मॉस ने यह प्राकल्पना प्रस्तुत की कि जनजातियों में एकता स्थापित करने का मुख्य काम सहबन्ध द्वारा होता है। मॉस का यह दृष्टिकोण यद्यपि संरचनात्मक था, परन्तु उन्होंने सहबन्ध प्रारूप की ओर एक प्रकार से इशारा कर दिया। मॉस की बात पर लेवी स्ट्रॉस ने अपने क्षेत्रीय अध्ययनों द्वारा सिद्धान्त स्थापित किया। स्ट्रॉस ने नातेदारी एवं सम्बन्ध प्रारूपको स्पष्ट रूप से प्रस्तुत किया। स्ट्रॉस के अनुसार प्रत्येक जनजाति में कई खण्ड होते हैं। इन खण्डों में विवाह सम्बन्धों व्यवहार, व्यवहारों, का विनिमय होता है। स्ट्रॉस के अनुसार विवाह के इस आदान प्रदान के दो प्रमुख रूप हैं—

(1) एक परिवार के समूह का दूसरे समूह से लड़की लेना या दूसरे समूह को लड़की देना।

(2) सीमित विनिमय जिसमें कुछ नातेदारी समूहों के साथ ही विवाह सम्बन्ध रक्षना। ऐसे विवाह सम्बन्धों को अधिमान्य विवाह कहा जाता है। लेवी स्ट्रॉस ने अधिमान्य सम्बन्धों पर विशेष रूप से अध्ययन किया है। सहबन्ध सिद्धान्त के ठीक विपरीत वंशानुक्रम का सिद्धान्त है।

वंशानुक्रम सिद्धान्त जैसा कि फोर्टिस का कहना है, एकान्वयिक वंशानुक्रम समूहों के विस्तार पर जोर देता है। इस सिद्धान्त के अनुसार समाज पृथक्-पृथक् खण्डों से बना है। ये खण्ड अपनी आन्तरिक एकता के कारण अपने पृथक् अस्तित्व को बनाए रखते हैं। ये सब खण्ड समाज की आन्तरिक सुदृढ़ता द्वारा एक मूल में बंधे रहते हैं। वन्मुक्त का वंशानुक्रम सिद्धान्त मुख्यतया उस आधार सामग्री पर बना

है जिसे सामाजिक मानव वैज्ञानिकों ने अफ्रीका और ऑस्ट्रेलिया की जनजातियों के अध्ययन से प्राप्त किया है।

वंशानुक्रम और सहबन्ध सिद्धान्त एक-दूसरे से पृथक् नहीं देखे जा सकते। ये सिद्धान्त समाज की जटिलता से जुड़े हुए हैं। यदि हम वंशानुक्रम और सिद्धान्त को देखते हैं, तो हमें इनके समाज की प्रकृति और संस्कृति, सामाजिक संरचना की प्रकृति, विवाह के नियम, विवाह के सिद्धान्त आदि के सन्दर्भ में देखना पड़ेगा।

लेवी स्ट्रास, लुई ड्यूमा, मार्शल मांस, लीच आदि व्यक्तियों ने सहबन्ध एवं वंशानुक्रम प्रारूप का प्रयोग किया है। लेवी स्ट्रास ने 1969 में ऑस्ट्रेलिया तथा अफ्रीका की जनजातियों में प्रचलित विवाहों को सहबन्ध प्रारूप के रूप में प्रस्तुत किया। लुई ड्यूमा ने दक्षिण भारत में विवाह सम्बन्धों को समझाने के लिए सहबन्ध प्रारूप का प्रयोग किया।

उदाहरण के लिए जैसे—यदि हम देवर व साली के विवाह की व्याख्या इन प्रारूपों के द्वारा करना चाहे तो हम देखते हैं कि सहबन्ध प्रारूप में इसे विवाह सहबन्ध को जारी रखने का तरीका माना जाता है जबकि वंशानुक्रम प्रारूप में इसे मातेदारी समूहों की निरन्तरता को बनाए रखने का एक माध्यम माना जाता है। वंशानुक्रम प्रारूप में जहाँ परिवार को प्राथमिक इकाई के रूप में देखा जाता है वहीं सहबन्ध प्रारूप में भाई बहन को प्राथमिक इकाई के रूप में विवेचित किया जाता है।

### (5) प्रस्थिति एवं भूमिका प्रारूप (Status and Role Model)

सामाजिक मानवशास्त्र में एक अन्य प्रमुख प्रारूप प्रस्थिति भूमिका प्रारूप है। समाज एवं सामाजिक संरचना के अध्ययन में कुछ अवधारणाओं का पर्याप्त महत्व है। समाजशास्त्रीय शब्दावली में भी प्रस्थिति एवं भूमिका की अवधारणाएँ काफी लोकप्रिय हैं। राल्फ लिण्डन की कृति 'द स्टेटो ऑफ मैन' के प्रकाशन के बाद 'सामाजिक प्रस्थिति एवं सामाजिक भूमिका' की अवधारणाएँ सामाजिक संरचना के अध्ययन एवं निरूपण में महत्वपूर्ण मानी जाने लगी। रॉबर्ट बियरस्टेड ने तो यहाँ तक लिखा है कि "समाज प्रस्थितियों का जाल है।"<sup>1</sup>

वस्तुतः समाज में व्यक्ति जब भी एक दूसरे के साथ अन्तर्क्रिया करते हैं तो उनका सामाजिक व्यवहार या आचरण कुछ निश्चित नियामक सामाजिक मानकों या मानदण्डों के अनुसार निर्धारित होता है। यह एक सामाजिक अपेक्षा है। समाज में व्यक्ति विभिन्न व्यक्तियों के सम्पर्क में आते हैं, परन्तु उनमें से प्रत्येक व्यक्ति के साथ उनका व्यवहार समान या एक जैसा नहीं होता। एक उदाहरण से इसे अच्छी तरह समझा जा सकता है। एक व्यक्ति जिस प्रकार का व्यवहार अपने मित्र के



साथ करता है, उसी प्रकार का व्यवहार वह अपने माता-पिता या अध्यापक के साथ नहीं करता बल्कि एक व्यक्ति दफ्तर में जिस प्रकार अपने अधिकारियों से मिलता है उस प्रकार वह घर के सदस्यों से नहीं मिलता। इस प्रकार सामाजिक अन्तःक्रिया एवं व्यवहार के प्रतिमान अलग-अलग व्यक्तियों के साथ अलग-अलग होते हैं और ये मानकों या मानदण्डों द्वारा निर्धारित होते हैं।

रॉल्फ लिण्टन पहला सामाजिक मानवशास्त्री था जिसने प्रस्थिति की विशद विवेचना प्रस्तुत की। रॉल्फ लिण्टन ने लिखा है कि “किसी व्यवस्था विशेष में एक व्यक्ति को जो स्थान प्राप्त होता है, वही उस व्यवस्था के सन्दर्भ में उस व्यक्ति की प्रस्थिति होती है..... अपनी प्रस्थिति का औचित्य सिद्ध करने के लिए व्यक्ति को जो कुछ करना पड़ता है, उसी को भूमिका अथवा कार्य कहते हैं। रॉल्फ लिण्टन ने भूमिका को प्रस्थिति से सम्बद्ध करके समझाया है, और लिखा है कि “कोई भी भूमिका प्रस्थिति का गत्यात्मक पक्ष है।” लिण्टन इसे और अधिक स्पष्ट करते हुए अन्यत्र लिखते हैं कि भूमिका के अन्तर्गत हम उन सभी अभिवृत्तियों, सामाजिक मूल्यों तथा अन्य व्यवहारों को भी सम्मिलित करते हैं जो विशेष प्रस्थिति से सम्बन्धित व्यक्ति या व्यक्तियों को समाज द्वारा प्रदान की जाती है।

इस प्रकार भूमिका यहाँ प्रस्थिति का गत्यात्मक पक्ष है अर्थात् वास्तविक तौर पर अपने अधिकारों व कर्तव्यों को कैसे पूरा किया जाता है। लिण्टन ने इन्हीं अर्थों में प्रस्थिति एवं भूमिका की व्याख्या की है। लिण्टन और मर्लटन की व्याख्या को अधिक उपयोगी उपकरण बनाने के लिए बुडे एवं गल्फ ने इस विषय पर आगे कार्य किया। बुडे एवं गल्फ कहते हैं कि श्रेणी या व्यक्तियों के प्रकार तथा अधिकार व कर्तव्यों के भूण्ड ये दोनों तथ्य एक दूसरे से स्वतन्त्र एवं अलग-अलग हैं। उदाहरण के लिए भाई शब्द एक श्रेणी है एक बहु भाई रहेगा चाहे वह अपने कर्तव्यों का पालन ठीक से करता है या नहीं। दूसरी विशेषता यह है कि श्रेणी के साथ अधिकार व कर्तव्य बदलते रहते हैं जैसे—पुलिसमैन तो उपस्थित है परन्तु उनके अधिकार व कर्तव्य गतिशील हैं। पद या श्रेणी को बुडे एवं गल्फ सामाजिक पहचान कहते हैं एवं अधिकार व कर्तव्यों को वे प्रस्थिति कहते हैं। प्रस्थिति एवं भूमिका प्राकृतिक की स्पष्ट करते हुए बुडे एवं गल्फ लिखते हैं कि अधिकार व कर्तव्य की हम एक सिक्के के दो पहलू कह सकते हैं। ‘बी’ के ऊपर ‘ए’ के अधिकार या ‘ए’ व प्रति ‘बी’ के कर्तव्य एक ही बात है। बुडे एवं गल्फ अधिकार व कर्तव्यों, विशेष अधिकार, शक्ति, उत्तरदायित्व आदि शब्दों में भेद भी करते हैं। हम यह जानते हैं कि सामाजीकरण में दूसरों के प्रति अपने कर्तव्यों को सीखते हैं। ये अधिकार व कर्तव्य अलग-अलग स्थितियों में अलग-अलग होते हैं। उत्तरदाता इन अधिकारों व कर्तव्यों को जानते हैं और उनके पास इन्हें व्यक्त करने के लिए शब्द व वाक्यांश भी रहन हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सामाजिक मानवशास्त्र में लिप्टन एवं बुडे एवं मल्फ ने प्रस्थिति तथा भूमिका प्रारूप का प्रयोग किया है ।

ऊपर हमने सामाजिक मानवशास्त्र के कुछ प्रमुख प्रारूपों की विवेचना की है । इन प्रारूपों की जहाँ एक ओर कुछ उपयोगिताएँ हैं वहीं अनेक मामलों में ये प्रारूप अनुपयोगी भी हैं । प्रारूप बनाने की प्रक्रिया समकालीन समाजों में अधिक लोकप्रिय होती जा रही है एवं विभिन्न विज्ञान एक दूसरे के प्रारूपों का प्रयोग भी करते हैं । प्रारूप मूल में अध्ययन के विश्लेषण के लिए एक प्रकार की रूपरेखा प्रस्तुत करता है । प्रारूप के द्वारा हम बृहत् भ्याख्या की योजना में अवलोकित किए गए तथ्यों को ममान कोटियों में प्रस्तुत कर सकते हैं एवं प्रारूप के आधार पर ही हम यथार्थ को निश्चित योजना में प्रस्तुत कर सकते हैं । प्रारूप मूल में यथार्थ का प्रतीकात्मक प्रदर्शन ही होता है एवं वैज्ञानिक दृष्टि से अधिक उपयुक्त होता है । मॉडल हमें यथार्थ के अधिक करीब ले जाता है प्रारूप मूल में समस्याओं को इंगित करता है, उनके बारे में वास्तविक आँकड़ों को स्पष्ट करता है एवं एक सुनिश्चित प्रवृत्ति के द्वारा आँकड़ों को एकत्रित एवं विश्लेषित किया जाता है तथा निश्चित तर्क, वाक्य या प्राकल्पना का निर्माण किया जाता है जो कि सत्य या गलत हो सकती है । इस प्रकार प्रारूप मूल में मानवीय कल्पना है जो कि अनेक बार त्रुटिपूर्ण भी हो जाती है एवं अनेक बार प्रारूप के द्वारा प्रदत्त जानकारी उपयुक्त विषयवस्तु के अभाव में गलत भी हो जाती है । स्नाइडर ने जोर देकर लिखा है कि हमें प्रारूप निर्माण का कार्य छोड़ देना चाहिए क्योंकि यह अधिक समय प्रयत्न एवं शक्ति खर्च करने वाला तरीका है । प्रारूप निर्माण का कार्य प्रमुखतः अत्यन्त सावधानीपूर्वक यदि न किया जाए तो उसमें त्रुटियाँ होने की सम्भावना अधिक होती है लेकिन फिर भी वैज्ञानिक परिशुद्धता के कारण वर्तमान समाजों में प्रारूपों की लोकप्रियता में वृद्धि हो रही है ।



# 2

## आदिम सामाजिक व्यवस्था : विनिमय, सहबन्ध, वंशानुक्रम, सम्पत्ति एवं पद-सम्बन्धी अधिकार

(Primitive Social System : Exchange, Alliance,  
Descent, Inheritance, Succession)

---

मानव संस्कृति के अध्ययन में सामाजिक व्यवस्था का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। सामाजिक व्यवस्था का मूल उद्देश्य किसी समाज में पाए जाने वाले विचारों, विश्वासों, रीति-रिवाजों तथा मूल प्रवृत्तियों को बताना है, जिससे मनुष्य का व्यक्तिगत एवं समष्टिगत दोनों ही प्रकार का आचरण निर्धारित होता है। विशेषकर समष्टिगत आचरण उस सामाजिक व्यवस्था के द्वारा निर्धारित होता है जिसकी सदस्यता प्रत्येक मनुष्य को जन्म से ही प्राप्त हो जाती है।

समाज को एक व्यवस्था मानने की परम्परा समाजशास्त्रियों में जीवशास्त्रियों के प्रभाव का परिणाम है। जीवशास्त्रियों ने शरीर को एक जैविक व्यवस्था माना है, जिसमें विभिन्न अंग एक दूसरे से सम्बन्धित तथा आत्म निर्भर होकर कार्य करते हैं, और ये एक व्यवस्था प्रस्तुत करते हैं, जिससे कि हमें एक क्रियाशील प्राणी की वास्तविकता का ज्ञान होता है। इस क्रियाशील प्राणी का जो ऊपरी ढाँचा (Structure) होता है, वह संरचना कहलाता है। इस व्यवस्था के विभिन्न अंग इस प्रकार क्रियाशील होते हैं कि संरचना की निरन्तरता बनी रहती है। इसको हम इस संरचना की प्रकार्यात्मकता (Functionality) कहते हैं। यदि शरीर के समस्त अंग एक दूसरे से जुड़े हुए तथा स्वतन्त्र होकर भी एक दूसरे पर निर्भर नहीं रहते तो संरचना की निरन्तरता नहीं बनी रहती एवं एक व्यवस्था नहीं होती, वरन् विभिन्न तत्वों का ढेर मात्र बन कर रह जाता है। यह

ठीक वैसे ही है कि एक घड़ी (Watch) के विभिन्न पुर्जों (Parts) यदि एक स्थान पर एकत्रित कर दिए जाएँ तो घड़ी का स्वरूप नहीं बनेगा, जब तक कि घड़ी के समस्त पुर्जों को एक निश्चित ढंग से निश्चिन् स्थान पर न रखा जाए अर्थात् बिना व्यवस्था किए उनका स्वरूप नहीं बनेगा, न ही घड़ी के विभिन्न पुर्जों गतिशील होंगे।

आगस्त काम्प (Auguste Comte) ने समाज की शारीरिक व्यवस्था के समान एक साव्यव (Organism) माना है। दुर्खीम, वेबलीन, वेबर, सोरोकिन, मार्क्स, स्पेन्सर, पारसन्स, पेरेटो, मर्टन, इकलंस इत्यादि विद्वानों ने भी समाज का अध्ययन एक व्यवस्था के रूप में करने का प्रयत्न किया है। इन्होंने प्रायः ऐसी समस्याओं पर विचार किया है कि समाज में विभिन्न तत्वों में कैसे साम्य अथवा जैविकीय एकता बनी रहती है अथवा अव्यवस्था कैसे उत्पन्न हो जाती है। विभिन्न भग्न कब व्यवस्था में दोष उत्पन्न कर देते हैं आदि। इस रूप में इन सभी विद्वानों ने सामाजिक इकाइयों के विभिन्न स्वरूपों, इनके बीच पाए जाने वाले अन्तःसम्बन्धों, अन्तःक्रियाओं, प्रक्रियाओं आदि की विस्तृत व्याख्या की है। इस प्रकार यह प्रमुखतः समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण है, इसलिए इसमें विभेदीकरण, सस्तरण तथा एकीकरण की समस्याओं पर भी विचार किया गया।

स्पष्ट है कि व्यवस्था चाहे जो भी हो, वह जैविक हो या सामाजिक या सांस्कृतिक, अपने में निहित किन्हीं इकाइयों का एक ऐसा विशेष सयोग होनी है, जिससे ये इकाइयाँ इस प्रकार एक दूसरे से अन्तःसम्बन्धित एवं अन्तःक्रियात्मक रूप में जुड़ी होती हैं कि स्वयं उस व्यवस्था का अस्तित्व उसकी निरंतरता (Continuity) और उसकी गत्यात्मकता (Dynamics) इसी बात पर निर्भर होती है।

सामाजिक व्यवस्था पूरी तरह से शारीरिक व्यवस्था के समान नहीं होती। यदि ऐसा होता तो एक समाज को दूसरे समाज से भिन्न करना भी सम्भव नहीं होता। वास्तव में सामाजिक व्यवस्था की अवधारणा दो कारणों से विकसित हुई। एक तो भूतत् समाज का वैज्ञानिक एवं व्यवस्थित अध्ययन करने के लिए यह आवश्यक था कि समाज को दूसरे समाज से भिन्न करना सम्भव हो सके। सभी समाजों में व्यवस्था के दृष्टिकोण से इनकी नो समानता पाई जाती है कि इनमें विभिन्न भग्न का एक विशिष्ट सयोग होता है तथा इससे विभिन्न भग्न आपस में एक दूसरे से अन्तःसम्बन्धित तथा आपस में एक दूसरे पर विशेष ऋण से आत्मनिर्भर होते हैं, लेकिन प्रत्येक प्रकार की व्यवस्था में एक ही प्रकार के तत्व नहीं पाए जाते तथा प्रत्येक भग्न में अन्तःसम्बन्धों तथा अन्तःनिर्भरता भी एक-सी नहीं पाई जाती। प्रत्येक सामाजिक व्यवस्था की अपनी एक सीमा होती है और वह अपनी पृथक्ता को बनाए रखती है। प्रत्येक सामाजिक व्यवस्था अपने में से अन्तःक्रियाओं का एक सन्तुलन भी विकसित कर लेती है, जो इस व्यवस्था को गति एवं शक्ति प्रदान करता है।

ओल्सन (Olson) के अनुसार एक 'सामाजिक व्यवस्था' सामाजिक संगठन का ही एक रूप प्रतिरूप है, जिसमें इसके तत्त्वों के अतिरिक्त एक विशेष प्रकार की सम्पूर्ण एकता का गुण होता है जिसको इसके पर्यावरण से एक स्पष्ट परिभाषित सीमा के आधार पर पहचाना जा सकता है तथा जिसकी उप इकाइयाँ कम से कम आर्थिक रूप से अन्त सम्बन्धित होती हैं।"

हाल तथा फान के शब्दों में, "एक सामाजिक व्यवस्था अन्त सम्बन्धित क्रियाओं का एक स्पष्ट परिभाषित संयोग है जो स्वयं अपने में स एक सामाजिक इकाई होती है।"

मेकाइवर तथा पेज के अनुसार, "सामाजिक व्यवस्था समाज की रीति-रिवाजों और कार्य-श्रणालियों की अधिकार और पारस्परिक सहयोग, समूह और भागों की मानव व्यवहार के नियन्त्रणों और स्वाधीनताओं की एक व्यवस्था मात्र है।"

इस प्रकार हम देखते हैं कि किसी समाज की सामाजिक व्यवस्था उसकी स्थिति है, कोई बाह्य स्वरूप नहीं। इस व्यवस्था के अन्तर्गत विभिन्न अंगों की एक ऐसी क्रमबद्ध व्यवस्था होती है जिसमें प्रत्येक अंग का प्रकाशपूर्ण महत्त्व होता है एवं जिसके अंगों में पारस्परिक अन्तर निर्भरता पाई जाती है।

आदिम समाजों की सामाजिक व्यवस्था सम्य समाजों की सामाजिक व्यवस्था से थोड़ी पृथक् है। आदिम समाजों का एक प्रमुख लक्षण यह है कि ये छोटे सामाजिक संगठनों में सरलित होते हैं। सामाजिक प्रकार्यों का विभाजन जो सम्य समाजों में या हम लागों में अनेक सामाजिक वर्गों में बँटा हुआ है वह एक आदिम समाज में एक ही सामाजिक वर्ग के हिस्से में पड़ सकता है। एक ही सामाजिक समूह द्वारा विभिन्न सामाजिक प्रकार्यों किए जाने का एक परिणाम तो यह होता है कि यहाँ अलग-अलग प्रकार के सामाजिक प्रकार्यों का एक दूसरे पर आश्रित होना स्वाभाविक है। आदिम सामाजिक व्यवस्था को हम जनजातियों की परिवार विनियम, वन्धुत्व, सहबन्ध तथा सम्पत्ति एवं पद-सम्बन्धी अधिकारों के रूप में विवेचित कर सकते हैं। जनजातियों के परिवार हमारे राष्ट्र के सामान्य संयुक्त परिवार (Joint Family) की परम्परा में आते हैं। यद्यपि इनके परंपरागत संयुक्त परिवार की अवधारणा में थोड़ा-बहुत परिवर्तन बला धार रहा है। अब भी इन परिवारों के निर्णय मुख्यतः परिवार के मुखिया पर ही आधारित है। जनजातियों की सामाजिक व्यवस्था का दूसरा आधार उनमें पाए जाने वाला वन्धुत्व एवं विनियम की व्यवस्था है। जनजातियों की वन्धुत्व व्यवस्था प्रपञ्चावृत्त बहुत कम परिवर्तित हुई है। यद्यपि विनियम के स्वरूप में जो पहले वस्तुगत (Barter) अधिक था अब वहाँ वहाँ मुद्रा (Money) का प्रयोग भी दिखाई देता है।

वंशक्रम या वंशानुक्रम (Descent) तथा सहबन्ध (Alliance) की व्यवस्थाएँ भी जनजातियों की सामाजिक व्यवस्था की एक अत्यन्त महत्वपूर्ण व्यवस्था है।

वंशानुक्रम की सजा उपेक्षा के साथ, उस विधि के लिए भी प्रयुक्त की गई है जिससे किसी समूह की सदस्यता का निर्णय किया जाता है तथा उन अनुरीतियों के लिए भी जिनके द्वारा सम्पत्ति, पदवी और अधिकार का संचारण होता है जैसा कि आगे प्रदर्शित किया जाएगा, ये प्रक्रियाएँ सदा एक दूसरी के अनुरूप नहीं होती। उदाहरणतः अनेक परिस्थितियों में एक पुरुष अपनी माता के सामाजिक समूह वर्ग का सदस्य होते हुए भी अपने पिता से सम्पत्ति और पदवी प्राप्त करता है और यह परमावश्यक है कि इन विभिन्न सामाजिक प्रक्रियाओं में भेद स्पष्ट कर दिया जाए।

1. बन्धुत्व एवं सहबन्ध सिद्धान्त के लगभग विपरीत वंशानुक्रम सिद्धान्त होते हैं। वंशानुक्रम सिद्धान्त के अनुसार समाज पृथक्-पृथक् खण्डों से बना हुआ है एवं यह खण्ड अपनी आन्तरिक एकता के कारण अपने पृथक् अस्तित्व को बनाए रखते हैं। ये सब खण्ड समाज की आन्तरिक सुखता द्वारा एक सूत्र में बंधे रहते हैं। बन्धुत्व का वंशानुक्रम सिद्धान्त मुख्यतः इस आधार सामग्री पर बना है जिससे सामाजिक मानवशास्त्रियों ने अफ्रीका एवं अस्ट्रेलिया के आधुनिक समाजों के अध्ययन से प्राप्त है।

वंशानुक्रम एवं सहबन्ध सिद्धान्त एक-दूसरे से पृथक् नहीं समझे जा सकते, किन्तु ये सिद्धान्त समाज की जटिलता से जुड़े हुए हैं। यदि हम वंशानुक्रम एवं सहबन्ध सिद्धान्तों को देखते हैं तो हमें इन्हे समाज की प्रकृति और संस्कृति, सामाजिक संरचना की प्रकृति, विवाह के नियम, विवाह के सिद्धान्त आदि के संदर्भ में देखना पड़ेगा।

आदिम सामाजिक व्यवस्था में एक और महत्वपूर्ण अवधारणा अत्यन्त महत्वपूर्ण है। वह 'पद एवं सम्पत्ति सम्बन्धी उत्तराधिकार' (Inheritance and Succession) है। सम्पत्ति का एक से दूसरे को संचारण करने की प्रक्रिया को सामान्यतः सम्पत्ति सम्बन्धी उत्तराधिकार (Inheritance) कहा जाता है, जबकि आदिम समाजों में एवं इनकी सामाजिक व्यवस्था में एक अन्य प्रक्रिया पद के संचारण की है एवं कभी-कभी इस प्रक्रिया को पदोत्तराधिकार (Succession) भी कहा जाता है। यद्यपि यह प्रयोग जैसा कि डब्ल्यू. एच. आर. रिचर्स ने लिखा है "सर्वथा सन्तोषप्रद नहीं है क्योंकि यह शब्द उसके विधि सम्बन्धी प्रयोग के कुछ विरुद्ध पड़ता है जिसमें शब्द 'उत्तराधिकार' सम्पत्ति के प्रति ही प्रयुक्त होता है। हम कह सकते हैं कि राजा के पद का उत्तराधिकारी उसका पुत्र होता है और एक व्यक्ति के उत्तराधिकार से हमारा आशय उसका हिताधिकार या उसकी पदवी के अन्तरण से होना है और इस कारण जब कोई इससे अधिक उपयुक्त शब्द न मिल जाता हम इसके लिए पद सम्बन्धी उत्तराधिकार का प्रयोग करें। जब एक पुरुष अपने पिता का पदोत्तराधिकारी बनता है तो पदोत्तराधिकार पितृवशीय कहलाता है। जब पदोत्तराधिकार माता के माध्यम से हो तो वह मातृवशीय कहलाएगा।"<sup>1</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि आदिम सामाजिक व्यवस्थाओं में प्रमुखतः परिवार बन्धुत्व, गौन, सहबन्ध, वशानुक्रम तथा सम्पत्ति एवं पद सम्बन्धी उत्तराधिकार की प्रथाएँ पाई जाती हैं। यहाँ हम इन प्रथाओं की विस्तार से विवेचना करेंगे।

### विनिमय (Exchange)

आदिम सामाजिक व्यवस्था में 'बन्धुत्व' (Kinship) का स्थान प्रत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। बन्धुत्व के महत्त्वपूर्ण होने का प्रमुख कारण यह है कि आदिम समाज प्रत्यन्त छोटे होते हैं एवं इन समाजों में सामूहिकता या सगठन का प्रमुख आधार बन्धुत्व ही होना है। ऐसे समाजों में व्यवहार के प्रतिमानों का निर्धारण भी बन्धुत्व की निकटता या दूरी के आधार पर किया जाता है। आपात्कालीन स्थिति या प्राकृतिक दुर्घटना आदि समय में भी आदिवासी लोग गमुखत अपने नाते रिश्तेदारों का ही सहयोग लेते हैं। जन्म, विवाह, मृत्यु एवं अन्य सामाजिक संस्कारों में भी उनके अपने रिश्तेदार ही सबसे महत्त्वपूर्ण होते हैं। इस प्रकार आदिम समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपने रिश्तेदारों से घनिष्ठत जुड़ा होता है।

नातेदारों या रिश्तेदारों का एक निश्चित सहबन्ध (Alliance) एवं सगठन बन्धुत्व व्यवस्था को बनाता है। यह भी कहा जा सकता है कि जो लोग आनुवंशिकता और जविकता से एक-दूसरे के साथ बंधे हुए हैं, स्वजन या बन्धु (Kin) हैं। यदि इस दृष्टि से देखें तो बन्धुत्व व्यवस्था जैविक जाल का एक स्वरूप है। इस जाल में व्यक्ति एक गाँठ की तरह है जो बाह्यकाणुओं को दूसरों से ग्रहण करता है और इन बाह्यकाणुओं को दूसरों को प्रदान करता है। जैविक सम्बन्धों को लेकर मनुष्यों में दो प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं। सम्बन्धों का एक प्रकार वंशज से सम्बन्ध है, और दूसरा प्रकार यौन सम्बन्धों (Sex Relationships) से जुड़ा हुआ है। जैविक धर्म में सभी बन्धुत्व सम्बन्ध या तो वंशज या यौन सम्बन्ध की एक शृङ्खला में बंधे हुए होते हैं। दत्तक व्यवस्था एक प्रकार से समाज द्वारा स्वीकृत विधि है जो जैविक सम्बन्धों का स्थान ग्रहण करती है।

बन्धुत्व व्यवस्था का आधार जैविक है। लेकिन यही सब कुछ नहीं है। यदि हम अपने स्वजनो से जैविक रूप से जुड़े हुए हैं, तो सभी समाजों की बन्धुत्व व्यवस्था एक ही होती। वास्तविकता यह है कि बन्धुत्व व्यवस्था एक ऐसी व्यवस्था है जो सभी संस्कृतियों में बड़े अन्तर के साथ पाई जाती है। प्रत्येक स्वजन के कुछ अपेक्षित व्यवहार होते हैं, बन्धुत्व व्यवस्था में उसकी एक निश्चित भूमिका होती है। अतः बन्धु या स्वजन करने के लिए कई आधारों को स्वीकार किया जाता है। वास्तव में व्यवहार की आवश्यकताओं को लेकर ऐसे कई तथ्य हैं जो स्वजनो के कार्यों के साथ जोड़े जा सकते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि आदिम समाजों की सामाजिक व्यवस्था में

सहबन्ध (Alliance) एवं विनिमय (Exchange) का काफी महत्वपूर्ण स्थान है। सहबन्ध का उल्लेख आगे चलकर हम विस्तार से करेंगे। यहाँ हम आदिम समाजों में पाए जाने वाले विनिमय (Exchange) की विस्तार से विवेचना करेंगे।

विनिमय सिद्धान्त को सामान्यतः मानवशास्त्री बन्धुत्व व्यवस्था एवं विवाह के साथ सम्बन्धित मानते हैं। विनिमय, अर्थशास्त्र की उपयोगितावादी सम्प्रदाय (Utilitarian School) से भी जुड़ा हुआ है। एडम स्मिथ, जॉन स्टूवर्ट मिल्स आदि उपयोगितावादी अर्थशास्त्री थे। इन विद्वानों का मानना है कि मनुष्य जब वस्तुओं का विनिमय करता है तो वह अधिकतम लाभ व उपयोगिता लेना चाहता है, अर्थात् जब वह खुले बाजार से सौदा खरीदने के लिए जाता है तो वह तार्किक ढंग से यह प्रयास करता है कि वस्तुओं से जितना लाभ मिले उसना ही भ्रच्छा है। बाजार में प्रतियोगिता होती है प्रत्येक वस्तु के विनिमय के विकल्प बाजार में उपलब्ध रहते हैं। उपयोगितावाद में विनिमय व्यवहार में प्रमुख रूप से चार बातों का उल्लेख किया गया है<sup>1</sup>—

- (1) लोग अधिकतम लाभ लेना चाहते हैं।
- (2) लोग सामान्यतः तार्किक होते हैं।
- (3) बाजार में उपलब्ध विकल्पों का ज्ञान लोगों को होता है।
- (4) विनिमय-सम्बन्ध बाहरी दबाव एवं नियमों से मुक्त नहीं होते।

इस प्रकार उपयोगिता के विनिमय सिद्धान्त का प्रमुख प्रभाव समाजशास्त्रियों व मानवशास्त्रियों पर पर्याप्त रूप से पड़ा। मानवशास्त्र में विनिमय सिद्धान्त का प्रयोग किए जाने से पूर्व समाजशास्त्रियों ने विनिमय सिद्धान्त में कुछ प्रमुख संशोधन किए थे। इन संशोधनों को प्रमुखतः निम्नोक्त कोटियों में प्रस्तुत किया जा सकता है—

- (1) मनुष्य हमेशा अधिकतम लाभ लेना नहीं चाहते लेकिन वे कुछ लाभ लेना अवश्य चाहते हैं।
- (2) यद्यपि मनुष्य पूर्णतया युक्तायुक्त नहीं है फिर भी वह वस्तु के दाम और उसके लाभ के बारे में अवश्य सोचता है।
- (3) यद्यपि बाजार में उपलब्ध विकल्पों के बारे में ज्ञान नहीं होता फिर भी वे कुछ विकल्पों से अवश्य परिचित होते हैं।
- (4) यद्यपि मनुष्य की गतिविधियों पर हमेशा समाज का दबाव होता है, वे इस बात की प्रतियोगिता अवश्य करते हैं कि उन्हें अपने विनिमय में लाभ अवश्य मिले।
- (5) यद्यपि आर्थिक विनिमय बाजार में होता है, सामान्य विनिमय सम्बन्ध सभी सामाजिक सन्दर्भों में देखने को मिलते हैं। सामाजिक



विनियम में मनोभावों, सवेगों और सामाजिक गतिविधियों का विनियम होता है।

इससे पहले कि हम सामाजिक मानवशास्त्र एवं आदिम सामाजिक व्यवस्था में पाए जाने वाले विनियम का उल्लेख करें, सामाजिक विनियम का अर्थ एवं परिभाषा का समझना आवश्यक है।

केल्विन जे लार्सन ने अपनी कृति 'मेजर थोम्स एण्ड सोस्योलोजिकल थ्योरी' में विनियम को परिभाषित करते हुए लिखा है कि "सामाजिक विनियम सिद्धान्त मौलिक रूप से उन स्थितियों के विश्लेषण से सम्बन्ध रखता है जिनमें दो या दो से अधिक व्यक्तियों के बीच सीढ़ेवाजी होती है, जो एक-दूसरे से कुछ न कुछ चाहते हैं और कम से कम खर्च में अधिक से अधिक मात्रा में प्राप्ति के लिए अभिप्रेरित होते हैं।"<sup>1</sup>

वरनॉट फिलिप्स ने अपनी कृति 'सोस्योलोजी' में विनियम की व्याख्या करते हुए लिखा है कि "विनियम सिद्धान्त में मनोवैज्ञानिक, आर्थिक और समाजशास्त्रीय तत्त्व शामिल रहते हैं। यह लक्ष्य, पुरस्कार और दण्ड पर विचार करता है। इसमें लाभ और लागत दोनों देखे जाते हैं। यद्यपि यहाँ इनको अर्थशास्त्र की प्रपेक्षा अधिक व्यापक रूप से परिभाषित किया जाता है यह अन्त क्रिया के आभास पर केन्द्रित है।"<sup>2</sup>

समाजशास्त्र में विनियम सिद्धान्त के प्रमुख समर्थकों में दो नाम विशेष उल्लेखनीय हैं—(1) जॉर्ज होमन्स (George Homans) एवं (2) पीटर ब्लाउ (Peter Blau)।

जॉर्ज होमन्स ने मानसिक या अप्रत्यक्ष लाभों और भौतिक दृष्टि के लाभों में अन्तर किया है। होमन्स का दावा है कि यदि हम भौतिक लागतों और लाभों से मानसिक लागतों और लाभों पर जोर देने लगे तो हम यह अच्छी प्रकार समझ सकेंगे कि लोग जो कार्य कर रहे हैं उसे वे क्यों कर रहे हैं। यह मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण हमें ऐसे लक्ष्यों की ओर ले जाएगा जो वास्तव में भौतिक नहीं हैं। विनियम सिद्धान्त के अन्य विचारक पीटर ब्लाउ ने होमन्स की प्रपेक्षा अधिक बड़े स्तर की सामाजिक संरचनाओं का स्पष्टीकरण किया है। अमूर्तता के स्तर के अनुसार विनियम सिद्धान्तशास्त्रियों को भी वर्गीकृत किया जा सकता है। इसमें सर्वाधिक सामान्य स्तर पर ब्लाउ का कार्य है जो सम्पूर्ण समाज में विनियम और शक्ति के बीच सम्बन्ध विषयक है। मध्य स्तर पर लागत एवं लाभ सम्बन्धी होमन्स का विश्लेषण है। किसी विशेष परिस्थिति में पर्यवेक्षित विशेष व्यवहार के निकट के स्तर पर अनेक समाजशास्त्रियों का कार्य है जो सरचित विनियमों पर विचार केन्द्रित करते हैं।

1 Calvin J. Larson : Major Themes in Sociological Theory, 1977, p. 175  
2 Bernard Phillips : Sociology, p. 116

## सामाजिक मानवशास्त्र में विनिमय (Exchange in Social Anthropology)

क्या मुद्रारहित समाजों में लोग हानि-लाभ का हिसाब-किताब करते हैं ? क्या उनके मन में कभी यह प्रश्न उठता है कि समय बिताने या अपने पास की वस्तुओं को बेचने के जो साधन उनके पास हैं, वे क्या किसी अन्य विकल्प से अधिक अच्छे हैं ? आदिम अर्थव्यवस्था की कुछ परिभाषाओं में यह संकेत मिलता है कि वे इन बातों का ध्यान रखते हैं। थार एफ साल्टजवरी के अनुसार “अर्थव्यवस्था के अन्तर्गत लोगों के कार्यकलाप आते हैं, जिससे लोग अपने व्यवहार की ऐसी व्यवस्था करते हैं कि वस्तुओं एवं सेवाओं के उत्पादन, विनिमय और उपभोग का विवेकपूर्ण हिसाब लगाया जाए और इस तरह प्रतिद्वन्द्वी उद्देश्यों की पूर्ति न्यून साधनों से हो सके। आज का प्रत्येक मानवशास्त्री यह सोचता है कि हर आदमी इन सवालों को उठाता है। मुद्रारहित तथा कृषक समाजों और औद्योगिक समाजों में इन प्रश्नों के उत्तर भिन्न भिन्न तरीकों से दिए जाते हैं।”<sup>1</sup>

यहाँ यह देखना आवश्यक है कि विनिमय के माध्यम के रूप में मुद्रा (Money) के प्रचलन पर आधारित अर्थव्यवस्था विद्यमान है या नहीं। छोटे पैमाने वाले समाज छोटे इसीलिए हैं कि उनमें दूर संचार की व्यवस्था नहीं है। उनमें विनिमय के एक सामान्य माध्यम की भी कमी है। इससे वे क्रय-विक्रय का काम नहीं कर सकते, खासकर ऐसे लेन-देन, जिनमें दोनों पक्ष या तो मिलते ही नहीं या थोड़ी देर के लिए दूकान पर मिलते हैं। श्रमिक और मालिक के बीच एक सूत्री सम्बन्ध कायम रखने के लिए भी उनके पास साधन नहीं हैं। मुद्रारहित समाजों में सभी विनिमय ऐसे लोगों के बीच होते हैं, जिनके सम्बन्ध शाश्वत एवं बहुसूत्री हैं।

ऐसे विनिमय में अर्थशास्त्री सर्वप्रथम उसे स्थान देते हैं, जिसमें एक पक्ष अपने धचे हुए सामान को दूसरे को इसलिये देता है कि उसके पास इसका अभाव है। अधिकतर ऐसे सामान बदल लिए जाते हैं, पर उनमें भी बराबरी की कुछ भावना रहती है। कुछ समाजों में वस्तुओं के विनिमय के ऐसे अवसरों का महत्व नहीं है। सामाजिक मानवशास्त्रियों के लिए तो वे उतने रोचक भी नहीं हैं। वे ऐसी समस्या में रुचि रखते हैं, जिसमें वस्तुएँ दी जाती हैं, पर देने वाले को प्रत्यक्ष रूप में कुछ नहीं मिलता। क्या यह अपनी सम्पत्ति के उपयोग का विवेकपूर्ण तरीका है ? इस प्रश्न का उत्तर पाने के लिए यह देखना है कि वास्तव में देने वाले को क्या मिलता है।

मानवशास्त्रियों ने जब आदिम जातीय समाज का अध्ययन करना प्रारम्भ किया तो उन्हें पता चला कि विनिमय द्वारा उपभोग और सुख के साधन प्राप्त करने की प्रवृत्ति आदिम जातीय समाज में पाई जाती है। साधन-विहीन आदिम

जातीय समुदाय के लोग बहनों और स्त्रियों को विनिमय में देकर, दूसरे समुदाय की स्त्रियों को या सम्पत्ति को प्राप्त करते थे। अतः आदिम जातीय समुदाय का स्वरूप विनिमय पर आधारित था। ये समुदाय अति सरल थे, आर्थिक त्रिपाई साधारण व सरल थी, मृदा का अभाव था। वस्तुओं के आदान-प्रदान के लिए स्त्रियों और जानवरों का उपयोग किया जाता था।

सामाजिक मानवशास्त्र में विनिमय सिद्धान्त के प्रमुख जनक जेम्स फ्रॉजर फ्रेंजर कहे जाते हैं। जेम्स फ्रेंजर ने सबसे पहले 1919 में अपनी पुस्तक 'फोकलोरे इन दी प्रोलेट' में विनिमय सिद्धान्त की बन्धुत्व व्यवस्था के साथ सलग्न कर प्रस्तुत किया।<sup>1</sup> फ्रेंजर ने आस्ट्रेलिया के आदिवासियों में बचेरे, ममेरे, भीसेरे, कुनेरे भाई-बहनों में विवाह (Marriage) की प्रथा का उल्लेख किया है। गरीब आदिवासियों के पास धन नहीं होता, इसलिए वे अपने घर की स्त्री-सदस्या (ग्राम बहन या बेटी) के बदले में, दूसरे परिवार से वधू प्राप्त करते हैं। इस प्रकार की विवाह प्रथा के पीछे आर्थिक उद्देश्य निहित होते हैं। फ्रेंजर ने यह भी लिखा है—

- (अ) विनिमय द्वारा लोग अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं,
- (ब) विनिमय से जब साम होने लगता है तो विनिमय की प्रक्रियाएँ (Elementary Forms) सम्पादित हो जाती हैं, और
- (स) उनसे सामाजिक कुल केन्द्र (Social Network) उत्पन्न होते हैं और उन्हीं कुल केन्द्रों से सामाजिक व्यवस्था (Social System) की रचना होती है।

फ्रेंजर की विनिमय की अवधारणा और मानवशास्त्रियों की खोज से पता चलता है कि लोगों में सामाजिक बन्धन बनाने की आवश्यकता कितनी प्रबल होती है। भौतिक और अधौतिक विनिमय सम्बन्धों से उत्पन्न, सामाजिक सम्बन्धों को होमन्स सामाजिक व्यवहार कहता है। सामाजिक व्यवहार की अवधारणा में होमन्स व्यवहारवादी मनोविज्ञान और आर्थिक नियमों से प्रभावित हुआ है।

फ्रेंजर का विनिमय सिद्धान्त उपयोगितावाद (Utilitarianism) से प्रभावित है। फ्रेंजर ने विवाह के प्रकारों पर जो प्रश्न उठाए हैं, उनका उत्तर भी सप्रतीत आधार सामग्री के बल पर ही दिया है। उन्होंने धर्मशास्त्र के विनिमय सिद्धान्त को सामाजिक आदान-प्रदान की गतिविधियों पर लागू किया है। उनका यह सिद्धान्त आर्थिक प्रेरणा (Economic Motivation) के नाम से जाना जाता है। आदिवासी का जीवन गरीबी का जीवन होना है। उसके पास सीमित साधन होते हैं। पत्नी उसके पास होती नहीं। लेकिन पत्नी तो उसे चाहिए। किसी भी पुत्री को वह अपनी पत्नी के रूप में लेता है। उसके बदले में देने के लिए उसके पास धन नहीं होता। माल असम्बन्ध नहीं होता। ऐसी अवस्था में

उसके सामने एक ही विकल्प है—वह है पत्नी का विनिमय (Exchange of Wife)। वह बिना किसी धन की प्राप्ति के अपनी लड़की विवाह में देता है दूसरे की लड़की को अपने लड़के की पत्नी के लिए माँगता है। इस विनिमय में उसके स्वजन ही उसके सहायक हो सकते हैं। इसी कारण फुकरे भन्ने भाई-बहिन का विवाह होता है। फ्रेजर कहते हैं कि विवाह की इस विनिमय प्रणाली में दो महत्वपूर्ण बिन्दु हैं—(1) सम्पत्ति का अभाव और (2) पत्नी की इच्छा। विनिमय विवाह बिना सम्पत्ति के पत्नी प्राप्त करने की सुविधा प्रदान करता है।

जब किसी संस्कृति में एक बार आर्थिक अभिप्रेरणा स्थापित हो जाती है तो यह अभिप्रेरणा सामाजिक प्रतिमानों पर नियन्त्रण रखती है। आस्ट्रेलिया के आदिवासियों की विवाह पद्धति को फ्रेजर ने इसी दृष्टिकोण से देखा है फ्रेजर के सम्पूर्ण विश्लेषण में उपयोगितावादी ग्रंथशास्त्रियों का अभाव है।

मानवशास्त्र में विनिमय के तीन प्रमुख सिद्धान्त प्रचलित हैं, जो निम्नांकित हैं—

(1) मारसल मौस का विनिमय सिद्धान्त

(2) मेलिनाँस्की का विनिमय सिद्धान्त

(3) लेवी-स्ट्राँस का विनिमय सिद्धान्त

यहाँ हम इन तीनों का विस्तृत वर्णन कर रहे हैं—

### मारसल मौस एवं विनिमय सिद्धान्त (Marcel Mauss & Exchange Theory)

सामाजिक मानवशास्त्र में यद्यपि सबसे पहले इमार्शल दुर्खिम ने वस्तु विनिमय या वेंट विनिमय के सिद्धान्त को प्रस्तुत किया था परन्तु उसके एक सिद्धान्त को उनके प्रमुख अनुयायी मारसल मौस ने अधिक विस्तार से प्रस्तुत किया दुर्खिम ने आस्ट्रेलिया की भरुंटा जनजाति का अध्ययन किया जबकि बाद में मौस ने इस सिद्धान्त को विस्तार से प्रस्तुत किया। मारसल मौस ने इसाईमुरलीडॉन के अपने विनिमय के सिद्धान्त को प्रस्तुत किया था। उसने दो प्रमुख उदाहरण दिए थे—‘कुला’ और ‘पोटलंक’। मेलिनाँस्की ने ट्रोब्रियण्ड द्वीपों के अध्ययन के सिलसिले में शल-आभूषणों के आदान प्रदान के लिए कुला समुद्री-अभियानों का वर्णन किया है। उत्तरी-पश्चिमी अमेरिका की कुछ जनजातियों में सम्पत्ति के स्पर्धापूर्ण वितरण को पोटलंक कहते हैं। मौस के लेख के बाद उपहारों के आदान प्रदान वाली कई व्यवस्थायों का अध्ययन हुआ है। मानवशास्त्रियों ने उन उपहारों को सामाजिक महत्ता के विषय में अपना ज्ञानवर्धन किया है, जिनके लिए कोई प्रत्यक्ष प्रतिदान नहीं होता।

इस प्रकार मारसल मौस के विनिमय के प्रमुख सिद्धान्तों में दो प्रमुख उदाहरण हैं—

(1) कुला (Kula),

(2) पोटलैक (Potlatch) ।

(1) कुला (Kula)—कुना उपहार विनिमय संस्थाओं में सबसे प्रमुख है। मैलिनोस्की ने इसका विस्तार से वर्णन किया है। मैलिनोस्की ने मेतानेशिया एवं ब्राह्मिलिया में प्रचलित बहुत सी व्यवस्थाओं में समानता को देखा।

टोवंपिड द्वीप में मैलिनोस्की ने शोध किया था। वहाँ प्रत्येक सक्षम व्यक्ति दूसरे व्यक्ति से शंख के घाभूपणों के विनिमय के लिए अपने या दूसरे द्वीपों के लोगों के साथ साक्षात् वायम करता है। ये घाभूपण दो प्रकार के होते हैं—लाल शंख के हार और श्वेत शंख के बाजूबन्द। इस विनिमय में दोनों पक्ष एक ही साथ आदान-प्रदान नहीं करते। मिलने पर जिसकी बारी होती है, वह उपहार देता है। प्रतिदान प्रगल्भी बेंच पर दिया जाता है। यदि साभेदार पदवी है, तो दोनों नेटें जल्दी हो जाती हैं। इस विनिमय का भव्य दृश्य तब देखा जाता है, जब लोग साभेदारों से मिलने के लिए नाव से, दूसरे द्वीपों में जाते हैं। विनिमय सभी बातों में नहीं होता, इसका एक विशेष क्रम होता है, जैसे नाव में होता है। प्रत्येक व्यक्ति के साभेदार उसके द्वीप के दोनों ओर के द्वीपों में होते हैं। प्रत्येक व्यक्ति एक तरफ के साभेदार से हार पाता है और दूसरी ओर से बाजूबन्द। इनमें से बहुत सी वस्तुओं का खास नाम होता है और वे इतनी बहुमूल्य होती हैं कि उनके स्वामी का इतिहास तथा निश्चित समय पर वे कहाँ हैं, ये सभी लोग जानते हैं। यदि कोई जानता है कि उनमें से एक उसके यहाँ आ रहा है तो वह उत्सुकतापूर्वक उसकी प्रतीक्षा करता है। कोई भी कुला किसी वस्तु को अधिक दिनों तक अपने यहाँ नहीं रख सकता। कुछ समय वह उसे रखकर डींग मार सकता है, उत्सव के अवसर पर पहन सकता है, पर इसके बाद वह वस्तु उसके साभेदार के पास चली जाएगी।

(2) पोटलैक (Potlatch)—पोटलैक में वस्तुओं का वितरण प्रत्यक्ष रूप से स्पर्धात्मक होता है। इस संस्था का विश्लेषण विभिन्न दृष्टिकोणों से हुआ है। मोस ने उसे अपना मुख्य उदाहरण माना था। इस शती के प्रारम्भ से उसका प्रचलन नहीं है और इस पर प्रचुर साहित्य होने के बावजूद यह कल्पना करना कठिन है कि वास्तव में उसका रूप क्या था। यह चार जातियों में पाया जाता था, जो अतास्का और ब्रिटिश कोलंबिया में रहती थी, यथा हेडा, लिपित, शिमशियन और न्वाक्विटल के अनुसार इसका निष्कर्ष या पारिवारिक परमाधिकार का प्रदर्शन देखने के लिए बहुत से लोगों का एकत्रित होना। प्रदर्शन एक भोजन हुआ, जिसमें जनजाति के दूसरे द्विभ्रंशक के सदस्यों को मेजबान वशानुकम-समूह के द्वारा सम्पत्ति का वितरण किया गया। ये उपहार एक तरह से प्रतिशोध की उस सेवा के बदले में दिए गए थे, जो उन लोगों के मेजबानों के दावों को सुनने के लिए केवल अपनी उपस्थिति से की थी। मेजबानों ने अपनी पुरानी उपलब्धियों का दिदोरा पीटकर यह दिखाया कि वे कितने उदार थे। इन उत्सवों के सहारे वे

पदविधियाँ भी ग्रहण कर लेते थे। पोटलैंक का आयोजन इसके लिए भी किया जाता था कि मृत व्यक्ति का युवक उत्तराधिकारी अपने पूर्वजों का यश प्राप्त कर सके। वह उपहार देकर यह सिद्ध करना चाहता था कि यह उनका योग्य उत्तराधिकारी है। पोटलैंक वैवाहिक भोज के अवसर पर भी किया जा सकता था। प्राचीन काल में विनिमय की वस्तुएँ उन्हीं लोगों द्वारा बनाई जाती थी, पर जब व्यापारिक वस्तुएँ उपलब्ध हो गईं तो वे घड़ियाँ और घुलाई की मशीनें दान करने लगे। प्रत्येक वस्तु किस परिमाण में दी जाए, यह देने वाले की दृष्टि में पाने वाले के पद पर निर्भर रहता था। पद जनमत में निश्चित होना था। बार्नेट के विवरण से यह पता नहीं चलता कि कोई पद क्रम निश्चित था, जिससे पोटलैंक की उपलब्धि से लोग ऊपर नीचे जाते थे। उपहारों में असमानता देने वाले व्यक्ति की दृष्टि में तुलनात्मक सामाजिक महत्ता का परिचायक था।<sup>1</sup>

मोस ने उपहारों के विनिमय का सिद्धान्त मुख्यतया कुला पोटलैंक के आधार पर निर्मित किया था। उसी की पुस्तक अभी तक इस विषय का विस्तृत विवेचन मानी जाती है। यह पुस्तक सरल नहीं है। पोटलैंक से मोस का तात्पर्य उपहार-विनिमय के उन तरीकों से है, जो उत्तरी अमेरिकी सभ्यताओं से काफी भिन्न हैं। उसके अनुसार असली या वास्तविक पोटलैंक को एक नमूना माना जा सकता है, जिससे विभिन्न प्रकार की उपहार-विनिमय व्यवस्थाएँ कुछ कुछ भिन्न हैं। हम ऐसा भी समझ सकते हैं कि पोटलैंक से ही ऐसी व्यवस्थाएँ विकसित हुई हैं। ओशिएनिया में उसे एक रहस्यमय विश्वास का पता चला, जिसके अनुसार प्रदान की जाने वाली वस्तु की एक धारणा होती है, जो घर वापस आने के लिए उतावली रहती है। इस विश्वास से बाध्य होकर उपहार पाने वाला प्रतिदान देता है। मोस का कहना है कि यह धारणा सभी आदिम जातियों में पाई जाती है। फर्थ ने यह दिललाया है कि मोस मामूरी तथ्यों का गलत अर्थ लगा रहा है।

मोस की शैली इतनी जटिल, संक्षिप्त और दुरूह है कि अनुवाद के माध्यम से भी उसे समझना कठिन है। उपसहार के पृष्ठों में भी, जो विशेषज्ञों को ध्यान में रखकर लिखे गए हैं, मोस एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथ्य का प्रतिपादन करता है। वह यह है कि विखण्डित समाजों में स्वायत्त समूहों को एक सूत्र में सम्बद्ध करने का एकमात्र माध्यम उपहारों का आदान-प्रदान है। बहुत दिन पहले डाइलर ने बतलाया था कि दूसरा तरीका बहुविवाह के नियमों पर आधारित विभिन्न समूहों के बीच अतिविवाह है। लेवी स्ट्रॉस के संरचनात्मक मानवशास्त्री के सिद्धान्त के अनुसार सभी सामाजिक सम्बन्ध विनिमय के रूप में हैं। वह इन दोनों सिद्धान्तों से प्रेरणा लेता है और कहना है कि स्त्रियों का विनिमय वस्तुओं के विनिमय के समान है। दोनों प्रकार के विनिमयों के सामाजिक पक्षों ने लिए यह सत्य है। पर इस पर ज़ार नेवल

सरल प्रविधि वाले समाजों में दिया जा सकता है, क्योंकि उन्हीं के बीच विनिमय के सामाजिक पटल उतने महत्वपूर्ण हैं, जितने आर्थिक पहलू।

मोस ने बतलाया कि बहुत से समाजों में हम कुला और पीटलैक के प्रतरूप पा सकते हैं। दक्षिणी नील घाटी की मडारी नामक जनजाति में इन दोनों की विशेषताएँ विद्यमान हैं। उसके विषय में मोस के समय में जानकारी प्राप्त नहीं थी। मडारी मुखिया अपने साथियों से बहुमूल्य उपहारों का आदान-प्रदान किसी बात-जम से नहीं करते, जैसे कुला में होता है या उनके लिए वृहत् संयारी भी नहीं करते। यह आवश्यक भी नहीं है क्योंकि उन्हें जमीन पर ही यात्रा करनी होती है। इस विनिमय से दोनों पक्षों में न तो स्थायी मंत्री स्थापित होती है और न प्रतिद्वन्द्विता। यदि किसी मुखिया ने दूसरे के घर एक उत्तम हथियार देख लिया तो वह उसके घर अपने कुछ सेवकों के साथ औपचारिक रूप से भोजन और लम्बाकू-जैसी निम्न व्यवहार में आने वाली चीजों को लेकर जाता है और इनका वितरण करता है। साथ ही वह उस हथियार को माँगता है। बाद में इसका प्रतिपादन लेने के लिए दूसरी यात्रा की जाती है। यहाँ बराबरी का हिमाज करने का काम, देने वाले पर नहीं छोड़ा जाना। जो माँगे हुए उपहार को देने से इनकार करता है, उसकी निन्दा होती है। यह भीर समझा जाता है और सभी उसकी खिल्ली उड़ाते हैं। इस तरह यहाँ पीटलैक का सिद्धान्त लागू पाया जाता है। इस जाति में ऐसा रिवाज है कि युवकों की एक टोली पास के एक मुखिया के घर जाकर एक नाच प्रस्तुत करती है। इस बदले में वह आशा की जाती है कि उन्हें उपहारों में पुरस्कृत किया जाएगा। पहले सड़ और भाले दिए जाते थे और अब सड़ और द्रव्य दिया जाता है। यह कोई चुनौती नहीं है, क्योंकि मुखिया और युवकों में कोई स्पर्धा नहीं होती। इसमें बिना माँगे एक सेवा के बदले में उपहार देने का दायित्व उत्पन्न हो जाता है। उपहार देने से इनकार करने पर मान-हानि होती है।

### मेलिनोस्की एवं विनिमय सिद्धान्त (Malinowski and Exchange Theory)

मानवशास्त्र में विनिमय का दूसरा प्रमुख सिद्धान्त मेलिनोस्की ने ट्रोब्रियण्ड द्वीपों के अध्ययन के दौरान प्रस्तुत किया। आपने विनिमय व्यवस्था का विस्तृत विस्तार किया। इन द्वीपों के अध्ययन से प्राप्त सामग्री के आधार पर मेलिनोस्की ने कुलरिग (Kulrigh) नामक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। कुलरिग प्रमुखतः नानेदारों या रिश्तेदारों या जनजाति का एक ऐसा वृत्त है, या चक्र है जिसमें विनिमय व्यवहार होता रहता है। विनिमय की प्रवृत्ति धार्मिक अथवा सामाजिक हो सकती है, परन्तु यह मानना पड़ेगा कि विनिमय के पीछे प्रमुख रूप से धार्मिक आवश्यकताओं की अपेक्षा मनोवैज्ञानिक आवश्यकता अधिक शक्तिशाली है। यहाँ हम थोड़ा विस्तार से मेलिनोस्की द्वारा प्रस्तुत ट्रोब्रियण्ड द्वीप के जनजातियों के

कुलरिंग सिद्धान्त का उल्लेख करेंगे। मेलिनोस्की ने ट्रोब्रियण्ड द्वीप की जनजातियों में विनिमय व्यवस्था का प्रचलन मूलतः निम्नांकित सस्याओं में पाया—<sup>1</sup>

- (1) कूल (Kul)
- (2) यूरी गुबू (Uri Gbu)
- (3) गिम वली (Gimwali)
- (4) पोकाला (Pokala)
- (5) वसी (Vasi)
- (6) सगली (Sagali)

ट्रोब्रियण्ड द्वीपवासियों की आदान प्रदान की यह व्यवस्था परस्परता और विनिमय पर निर्भर है। यह विनिमय त्यौहारों और उत्सवों में विशेष रूप से देखा जाता है। यदि कोई व्यक्ति लम्बी समुद्री यात्रा पर जाता है, तब भी उसे भेंट में वस्तुएँ दी जाती हैं। हम प्रायः कहते हैं कि स्वजनो को व्यावसायिक सम्बन्धों में नहीं जुड़ना चाहिए क्योंकि इसका परिणाम भ्रगडा ही होता है। कुछ इससे भागे बढ़कर कहते हैं कि स्वजनो और मित्रों में व्यवसाय हो ही नहीं सकता। इस धारणा के पीछे महत्वपूर्ण बात यह है कि हम वस्तुओं की खरीद और बिक्री में धड़ियाँ सौदा करना चाहते हैं और इसलिए इस सौदे में स्वजनो और मित्रों को उलझाना नहीं चाहते।

दूसरी ओर, सभ्य समाजों में भेंट विनिमय (Gift Exchange) होते हैं लेकिन इस विनिमय में सौदा करने की अपेक्षा नहीं की जाती। शायद इसी भावना से ट्रोब्रियण्ड द्वीपों में ऐसे गाँव भी जो हैं समुद्र के किनारे हैं और जिन्हें मछली मारने का अधिकार है, लेकिन भूमि पर अधिकार नहीं है। इन दो प्रकार के गाँवों में वस्तुओं की परस्परता होनी है। इस परस्परता में वस्तुओं के दाम परिणामस्वरूप में निश्चित होते हैं। विनिमय की यह व्यवस्था वसी (Vasi) कहलाती है। वसी में गाँवों का एक समूह मछलियाँ देता है और इसके विनिमय में दूसरा समूह खाद्य पदार्थ देता है। ट्रोब्रियण्ड द्वीप में विनिमय की एक और सस्या कूल (Kul) है। कूल में उन वस्तुओं का विनिमय होता है जो जीविका पदार्थों जैसे कि मछली और खाद्यान्नों में से नहीं है बल्कि संप्रहणीय वस्तुओं में से है। संप्रहणीय वस्तुओं के कई प्रकार हैं। एक प्रकार मूल्यवान् वस्तुओं का है जिसे मेलिनोस्की यूरी गुबू (Uri Gbu) कहते हैं क्योंकि कूल का सम्बन्ध स्थायी और मूल्यवान् वस्तुओं से होता है सामान्य लोग विनिमय की इस विधि को नहीं अपनाते। मूल्यवान् वस्तुओं में गले के हार, झगुटी, हीरा आदि हैं। इन वस्तुओं का विनिमय व्यक्ति की सोपानिक स्थिति में वृद्धि करना है। जब सामान्य वस्तुओं का (लेकिन खाने की वस्तुएँ नहीं) विनिमय होता है, तो इसे गिमवली (Gimwali) कहते हैं। इस विनिमय में सौदेबाजी होती है, कम ज्यादा की



खीचातानी होती है। गिमबली आधुनिक बाजार की सौदेबाजी की तरह है। पाकाला विनिमय विधि स्वजनो ॥ होता है। पितृ ॥ पुत्रो मे भेंट विनिमय पाकाला (Pokala) नाम से जाना जाता है। यूरी युव विनिमय विधि वह है जिममे जीजाजी को वप मे एक बार साद्यान्न की भेंट की जाती है। विनिमय का यह प्रकार भी स्वजन व्यवस्था पर निर्भर है।

मेलिनास्की के विनिमय सिद्धांत की व्याख्या करते हुए टनर दि स्ट्रुवर आफ साथोलोजिकल थ्योरी से कहते हैं—

मेलिनास्की ने विनिमय सिद्धांत को उपयोगितावादी सीमित परिदेह से मुक्त कर दिया। ऐसा करने मे उन्होंने व्यक्तिगत मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं और सामाजिक एकीकरण तथा सुदृढ़ता दोनों के लिए प्रतीकात्मक विनिमय के महत्त्व को स्थापित किया।<sup>1</sup>

इस भाँति मेलिनास्की के विनिमय सिद्धांत मे दो सदा मुख्यतया स्पष्ट हैं—(1) मनोवैज्ञानिक सदा और (2) सांस्कृतिक तथा संरचनात्मक सदा।

### लेवी स्ट्रांस एव विनिमय सिद्धान्त (Levi Strauss and Exchange Theory)

मानवशास्त्र मे व घुत्व व्यवस्था या स्वजन व्यवस्था के विश्लेषण मे विनिमय का जो रूप हमे दिखाई देता है एव जो सर्वाधिक प्रचलित है वह लवी स्ट्रांस का है। लेवी स्ट्रांस ने 1949 मे प्रकाशित अपनी प्रमुख कृति दी एलीमेंट्री स्ट्रक्चर आफ किन्शिप मे अपने विनिमय सिद्धान्त की विस्तृत विवेचना की है। स्ट्रांस मूल मे संरचनावादी है एव उन्होंने संरचनात्मक प्रारूप (Structural Model) भी विनिमय सिद्धांत के आधार पर ही तैयार किया है। लवी स्ट्रांस ने फजर की विनिमय की उपयोगितावादी अवधारणा की आलोचना की एव वे मेलिनास्की के व्यक्तिगत मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को भी स्वीकार नहीं करते। इस दृष्टि से उनका सिद्धान्त मेलिनास्की एव फजर के सिद्धान्तों से अधिक महत्वपूर्ण है। लवी स्ट्रांस का कहना था कि जनजाति समाजों के लोछा वस्तु विनिमय अवश्य करते हैं परंतु अनाज या मछली का पत्नी या बेटों का विनिमय यह सब बेमानी है। मूल बात यह है कि वे विनिमय करते हैं। स्ट्रांस के शब्दों मे विनिमय महत्वपूर्ण है न कि विनिमय की जाने वाली वस्तु।

इस प्रकार स्ट्रांस ने अपनी उपयुक्त प्राकल्पना के बाद विनिमय सिद्धांत को संरचना के सदर्भ मे प्रस्तुत किया एव कहा कि विवाह व्यवस्था का जो स्वरूप हम जनजातियों मे दिखाई देता है वह मूलतः विनिमय पर आधारित है। लेवी स्ट्रांस के विनिमय सिद्धांत के तीन मुख्य बिंदु हैं—

1 Jonathan H Turner The Structure of Sociological Theory

(1) विनिमय व्यवहार में, चाहे वह वस्तु या मनुष्य का हो, व्यक्ति को कुछ न कुछ दाम चुकाना ही पड़ता है। इसके इस दाम चुकाने का कारण समाज होता है। समाज के रीति रिवाज, नियम, उपनियम हाते हैं। समाज की ये शक्तियाँ व्यक्ति को बाध्य करती हैं और व्यक्ति विनिमय करने को नैयार हो जाना है। ऐसा करने में लाभ हानि का हिसाब किताब नहीं किया जाता है। फुफेरे-ममरे भाई-बहन का विवाह होना ही है। इस सन्दर्भ में विनिमय व्यवहार सीदेबाजी से मुक्त होता है।

(2) समाज में वे सभी वस्तुएँ जो न्यूनतम और सीमित होती हैं चाहे पानी, हवा या प्रतिष्ठा, समाज के मानक और मूल्यों द्वारा नियमित की जाती हैं। वे वस्तुएँ जो अपार हैं, अधिकतम हैं। उन पर समाज का नियमन नहीं होता।

(3) विनिमय जैसा कि स्वयं सिद्ध है, एक तरफ़ा नहीं होता। इस व्यवहार में पारस्परिकता होती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सामाजिक मानवशास्त्रियों ने मुख्यतः बन्धुत्व एवं विवाह के पारस्परिक सम्बन्धों में विनिमय का उल्लेख किया है वहीं धीरे-धीरे मानवशास्त्र ने समाजशास्त्रीय विनिमय सिद्धान्त से प्रभावित होकर सम्पूर्ण मानव व्यवहार की विनिमय की परिधि में रखा जा सकता है।

### सहबन्ध अथवा सन्धय (Alliance)

सामाजिक मानवशास्त्र में बन्धुत्व व्यवस्था (Kinship) के महत्त्व से नकारा नहीं जा सकता। इसी बन्धुत्व व्यवस्था के भीतर सन् 1950 के आसपास सामाजिक मानवशास्त्र में सहबन्ध अथवा सन्धय सिद्धान्त का उल्लेख किया है। सहबन्ध सिद्धान्त मूलतः प्रसिद्ध समाजशास्त्री इमार्शल दुर्खीम (Emile Durkheim) के जैविक सिद्धान्त पर आधारित है। दुर्खीम ने बताया कि किसी भी आदिम जनजाति के विभिन्न गौत्र अपने अस्तित्व को बनाए रखते हुए भी उस जनजाति में पाए जाने वाले अन्य गौत्रों के साथ परस्पर सम्बन्धित होते हैं। दूसरे शब्दों में विभिन्न गौत्रों में पारस्परिक अन्तर्निर्भरता पाई जाती है। यह अन्तर्निर्भरता एक गौत्र से दूसरे गौत्र से विवाह, सामाजिक सहवास आदि अन्य अवसरों पर स्पष्टतः देखी जा सकती है। वे जनजातियाँ जो द्विग्रशक या बहुग्रशक होती हैं विवाह सम्बन्धों के द्वारा एक सूत्र में बँध जाते हैं। इस प्रकार गौत्रों में पाए जाने वाले समस्त प्रकार के सामाजिक सम्बन्ध गौत्रों को आपस में संयुक्त करने वाले होते हैं।

दुर्खीम से पहले हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) ने सावयव शब्द का प्रयोग किया था एवं उन्होंने सावयव का आशय उपयोगितावादियों के अर्थ में लिया जबकि इमार्शल दुर्खीम वस्तुतः प्रत्यक्षवादी थे एवं वे सामाजिक संरचना में

एक प्रकार के वैज्ञानिक नियम को देखना चाहते थे। उनका कहना था कि समाज के विभिन्न अंग जाति, बन्धुत्व, अर्थव्यवस्था धर्म शरीर या अवयव के विभिन्न अंगों की तरह हैं। एक अंग दूसरे अंगों और इस अर्थ में सम्पूर्ण अवयव से जुड़ा हुआ है। एक का कार्य दूसरे अंगों के कार्यों पर निर्भर है। समाज की संरचना भी कुछ इसी तरह की है। लेकिन यहाँ यह प्रश्न उठने लगे—समाज के विभिन्न अंगों को जोड़ने वाले कौनसे से तत्त्व हैं? वे कौन-सी शक्तियाँ हैं जो समाज को एक सूत्र में बाँधे रखती हैं? यहाँ दुर्खीम का कार्मिक सिद्धान्त अपनी विशेषता रखता है। वे सामान्य नैतिक मूल्यों को व्यवहार के साथ जोड़ते हैं। नैतिक मूल्य ऐसी शक्तियाँ हैं जो सम्पूर्ण समाज को एक ढाँचे के रूप में बाँधे रखती हैं। इसके लिए सामूहिक चेतना की प्रवधारणा काम में लाते हैं। इसे परिभाषित करते हुए दुर्खीम कहते हैं—“वे संवेग और विश्वास जिन्हें सामान्यतया सभी स्वीकार करते हैं, सामूहिक चेतना हैं।”

सामूहिक चेतना (Collective Conscious) ऐसी सीमण्ट है, जो समाज में कायिक सुदृढ़ता स्थापित करती है। औद्योगिक समाज में यह एकता सविश्व व्यवहार द्वारा स्थापित की जाती है। इस भाँति दुर्खीम ने सबसे पहली बार संरचनात्मक प्रकाशनात्मक उपागम द्वारा यह स्थापित किया कि आदिम समाजों में सहबन्ध विधि द्वारा समाज के विभिन्न अंग एक-दूसरे से जुड़ जाते हैं। किसी भी समुदाय के विभिन्न गौत्र होते हैं। ये गौत्र या तो यौन सम्बन्धों या वंशानुक्रम सम्बन्धों द्वारा सहबन्ध स्थापित करते हैं। इस भाँति सहबन्ध स्थापित करने के सामान्यतया दो सकेत हैं—विवाह और प्रजनन।

हमार्शल दुर्खीम के इन विचारों में सहबन्ध एवं बन्धुत्व के क्षेत्र में अनेक प्रारम्भिक मानवशास्त्रियों ने शोध कार्य किया। इनमें प्रमुख रूप से रेडक्लिफ ब्राउन एवं मेलिनोस्की तथा मेलिनोस्की के अनुयायियों ने अपने संरचनात्मक सिद्धान्त को सशोधित करके गाने बढ़ाया। इस संरचनात्मक सिद्धान्त के समर्थकों में फ्राइड ईगन का नाम विशेषतः उल्लेखनीय है। संरचनात्मक प्रवधारणा को ही बाद में प्रसिद्ध मानवशास्त्री फोर्टीस एवं केंपलीन गफ ने बन्धुत्व व्यवस्था के अध्ययन में इसका प्रयोग कर इसे अधिक उपयुक्त बनाया। सन् 1925 में मार्शल मोस ने भी इस दिशा में प्रशसनीय प्रयास किया एवं उन्होंने यह प्राकल्पना प्रस्तुत की कि आदिवासियों में एकता स्थापित करने का मुख्य कार्य सहबन्ध या सन्ध्या द्वारा होता है। मोस का दृष्टिकोण भी मूलतः संरचनात्मक ही है।

मार्शल मोस की इस प्राकल्पना को आगे बढ़ाने में प्रसिद्ध मानवशास्त्री लेवी स्ट्रास का नाम विशेष उल्लेखनीय है। स्ट्रास ने 1949 में बन्धुत्व के सहबन्ध सिद्धान्त को अधिक स्पष्ट रूप में प्रस्तुत किया। स्ट्रास का कहना था कि प्रत्येक जनजाति में अनेक खण्ड होते हैं। इन खण्डों में विवाह सम्बन्धी व्यवहार का विनिमय होता है। इन खण्डों में सहकियाँ विवाह में दी जाती हैं और सी भी

जाती है। स्ट्रास के अनुसार विवाह के इस आदान प्रदान के दो रूप हैं—  
(अ) एक परिवार के समूह का दूसरे समूह से लड़की लेना या देना तथा  
(ब) सीमित विनिमय जिसमें कुछ बन्धु समूहों के साथ ही विवाह सम्बन्ध  
रखना। अपने कुछ रिश्तेदारों के साथ विवाह सम्बन्ध रखना। अपने कुछ  
रिश्तेदारों के साथ विवाह सम्बन्ध पसन्द किया जाता है। ऐसे विवाह सम्बन्धों  
को अधिमान्य विवाह कहते हैं। स्ट्रास ने अधिमान्य विवाह का विशेष रूप से  
अध्ययन किया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सहबन्ध सिद्धान्तों में मूलतः इस बात की  
जाँच की जाती है कि किस प्रकार जनजातियों में विवाह विनिमय के द्वारा एक  
जनजाति अपनी एकता को बनाए रखने में समर्थ होनी है। जनजाति में पाए  
जाने वाले विभिन्न भ्रम मूलतः विवाह सम्बन्ध द्वारा ही परस्पर अन्तर्सम्बन्धित  
होने हैं एवं इन खण्डों में विवाह विनिमय के सम्बन्ध होते हैं। उनकी प्रकृति  
प्रकारात्मक एवं पारस्परिकता की होनी है। जनजाति का एक समूह या गोत्र  
अपने में से लड़कियों को विवाह में देता है एवं दूसरे समूह से लड़कियों को  
विवाह में लेता है। इस प्रकार यह एक प्रकार की विनिमय व्यवस्था है यही दूसरी  
ओर यह सहबन्ध या सभ्रम सम्बन्ध भी है। ऐसे समूह आपस में लड़कियों का  
लेन देन ही नहीं करते अपितु उनमें एक प्रकार का प्राकृतिक सम्बन्ध स्थापित हो  
जाता है और वे परस्पर विवाह सम्बन्धी हो जाते हैं।

भीम का कहना है कि जनजातियों में सामाजिक पारस्परिकता होती है।  
सामान्यतया जनजाति में आर्थिक भ्रम में विनिमय बहुत कम होता है। उनमें  
वास्तव में सामाजिक विनिमय होता है। सामाजिक विनिमय में मनोरंजन, सत्कार,  
स्त्रियाँ, नाच-गाने और दावते होती हैं। त्योहारों के दिनों में या विवाह के अवसर  
पर जनजाति के ये समूह भेंट आदि द्वारा आदान प्रदान करते हैं। वास्तव में  
जनजातियों की संस्थाओं की प्रकृति ऐसी होती है जिसके अनुसार वस्तुओं की  
प्रदान-बदली होती है। उदाहरण के लिए एक जाति में कुछ समूह ऐसे होते हैं जो  
पत्नी देने वाले होते हैं, और कुछ ऐसे जो पत्नी प्राप्त करने वाले।

लेवी स्ट्रास ने मैत्री बन्धुत्व पर उल्लेखनीय कार्य किया है। उनका कहना  
है कि भ्रम्यगमन का सिद्धान्त सभी समाजों में पाया जाता है। इसके अनुसार  
कोई भी आदमी अपने निकट के वांछव में से विवाह के लिए स्त्री प्राप्त नहीं कर  
सकता। इन स्त्रियों को उसे दूसरे लोगों की पत्नी बनने के लिए छोड़ देना पड़ता है  
और वह स्वयं दूसरे लोगों से स्त्रियों को पत्नी के रूप में प्राप्त करता है। विवाह का  
यह बन्धुत्व समरक्तता के सिद्धान्त से एकदम पृथक् है और इसलिए बन्धुत्व  
व्यवस्था का आधारभूत सिद्धान्त है। इस अर्थ में स्ट्रास विवाह को मुख्यतया एक  
विनिमय की प्रक्रिया मानते हैं, जिससे एक आदमी अपने समूहों से पृथक् समूहों  
से पत्नी ग्रहण करता है। प्रत्येक समूह में विवाह के इस विनिमय के लिए

सामाजिक व्यवस्था होती है जिसे स्ट्रॉस प्राथमिक संरचना कहते हैं। बन्धुत्व व्यवस्था में वंशानुक्रम, उत्तराधिकार, निवास आदि सम्मिलित हैं और जब स्त्रियों का आदान प्रदान होता है, तो इसमें इन सब बातों पर भी ध्यान दिया जाता है। स्ट्रॉस ने स्त्रियों के विवाह के इस आदान-प्रदान के तीन प्रकार बताए हैं। पहला आदान-प्रदान भगवरे-बच्चे भाई बहन के विवाह का है। इसमें विवाह साथी एक ही समूह में माता के भाई का बच्चा है और दूसरी ओर पिता की बहन का बच्चा है। इस प्रकार के विवाह दो समूहों को आत्म-निर्भर इकाई बनाते हैं और स्ट्रॉस ऐसे समूहों को बन्द या सीमित विनिमय करने वाले समूह कहते हैं। इस सीमित विनिमय के विपरीत एक दूसरा प्रकार वे बताते हैं जो मातृवंशीय है। मातृवंशीय समूह में एक आदमी अपनी माँ के भाई की लड़की से विवाह करता है और तीसरे समूह को लड़की देता है और इस भाँति विवाह में लड़कियों का आदान-प्रदान चलता रहता है। विनिमय के इस प्रकार को वे सामान्यीकृत विनिमय कहते हैं। स्ट्रॉस के अनुसार विनिमय का एक तीसरा प्रकार भी है जो पितृवंशीय समूहों में पाया जाता है। ऐसे समूहों में विनिमय का जो स्वरूप मिलता है वह 'बन्द' (Closed) और 'सामान्यीकृत' (Generalised) विनिमय का मिला-जुला रूप है।

लेखी स्ट्रॉस के विनिमय सिद्धान्त में लीच और नीधम ने बाद में चलकर कुछ संशोधन किया है। लेकिन फिर भी आज यह सिद्धान्त बन्धुत्व व्यवस्था विश्लेषण में बहुत महत्वपूर्ण सिद्धान्त है।

### वंशानुक्रम (Descent)

बन्धुत्व के अथवा नातेदारी के सहवन्ध सिद्धान्तों के बिल्कुल विपरीत वंशानुक्रम सिद्धान्त (Descent Theories) पाए जाते हैं। वंशानुक्रम सिद्धान्त बन्धुत्व एवं वंशानुक्रम मूलतः एक ही शब्द नहीं है, बल्कि इन दोनों में स्पष्ट अन्तर दिखाई देता है। वंशानुक्रम सिद्धान्त जैसा कि फोर्टिस ने लिखा है "एकान्वयिक वंशानुक्रम समूहों के अध्ययन व निरूपण पर जोर डालता है।" इस सिद्धान्त के अनुसार समाज पृथक्-पृथक् खण्डों से बना हुआ है एवं ये खण्ड अपनी आन्तरिक एकता के कारण अपने अस्तित्व को बनाए रखते हैं। ये सब खण्ड समाज की आन्तरिक सुदृढ़ता द्वारा एक सूत्र में बन्धे रहते हैं। बन्धुत्व का वंशानुक्रम सिद्धान्त मुख्यतया उस आधार सामग्री पर बना है जिसे सामाजिक मानवशास्त्रियों ने अपनी ओर आस्ट्रेलिया की जनजातियों के अध्ययन से प्राप्त किया है।

वंशानुक्रम (Descent) और सहवन्ध सिद्धान्त (Alliance) एक दूसरे से पृथक् नहीं देखे जा सकते। ये सिद्धान्त समाज की जटिलता से जुड़े हुए हैं। यदि हम वंशानुक्रम और सहवन्ध सिद्धान्त को देखते हैं, तो हमें इनके समाज की प्रकृति और संस्कृति, सामाजिक संरचना की प्रकृति, विवाह के नियम, विवाह के सिद्धान्त आदि के सम्बन्ध में देखना पड़ेगा। यहाँ यह बात स्वीकार करनी पड़ेगी कि बन्धुत्व

के इन सिद्धांतों ने सामाजिक संरचना के विश्लेषण को आज अधिक सशक्त कर दिया है।

वंशानुक्रम शब्द का अर्थ उन मान्यता प्राप्त सामाजिक सम्बन्धों से है जिन्हें एक व्यक्ति अपने पूर्वजों के साथ जोड़ता है और पूर्वज वह है जिसकी वह सन्तान है। किसी भी व्यक्ति के वंशानुक्रम को या तो उसके पिता के परिवार से या माता के परिवार से या दोनों से गिना जाता है। जब एक व्यक्ति का वंश उसके पिता के नाम से गिना जाता है, तो इसे पितृवशीय वंशानुक्रम (Patrilineal Descent) कहते हैं। जब वंश को व्यक्ति की माता की ओर से गिना जाता है तो इसे मातृवशीय वंशानुक्रम (Matrilineal Descent) कहते हैं। वंशानुक्रम की इस अवस्था को एकपक्षीय वंशानुक्रम व्यवस्था (Unilineal Descent) कहते हैं। कुछ लेखक पितृवशीय स्थान पर पैतृक बन्धु वंशानुक्रम का प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार मातृवशीय के स्थान पर वे मातृक वंशानुक्रम का भी प्रयोग करते हैं। अपवाद रूप में कुछ ऐसी जनजातियाँ हैं जिन्हें उभयवशीय भी कहते हैं। यहाँ यह बात स्पष्ट हो जानी चाहिए कि वंशानुक्रम समूह उन सभी व्यक्तियों से बना है जो अपना उद्गम एक ही पूर्वज से मानते हैं तथा इस समूह में केवल वे लोग नहीं हैं जो विवाह सम्बन्धी सम्बन्ध हैं। कभी-कभी काल्पनिक जैविक सम्बन्धों को भी स्वीकार किया जाता है। धर्म के आधार पर भी जैविक सम्बन्ध स्थापित किए जाते हैं। हम बोलचाल की भाषा में प्रायः धर्म का भाई या धर्म की बहिन की धर्मा करतें हैं।

वंशानुक्रम बन्धुत्व को और भी अधिक स्पष्ट किया जा सकता है। प्रत्येक समाज में पुरुष और स्त्री में शारीरिक बनावट को लेकर अंतर हो जाता है। यह उस बनावट के कारण ही है कि स्त्री बच्चे का प्रजनन करती है। पुरुष और स्त्री में विवाह द्वारा यौन सम्बन्ध होते हैं। इस तरह पहला बन्धुत्व तो पुरुष का उस स्त्री से है जिससे वह विवाह करता है। इस प्रकार के सम्बन्ध को विवाह बन्धुत्व कहते हैं।

पति पत्नी से जो सन्तान उत्पन्न होती है उस सन्तान का अपने माता-पिता से जो सम्बन्ध है उस वंशानुक्रम कहते हैं। इस परिवार में जब दूसरी सन्तान का जन्म होता है, तो एक नए प्रकार का वंशानुक्रम सम्बन्ध उत्पन्न होते हैं। अतः ये दोनों बच्चे अपनी उत्पत्ति अपने माता-पिता से भाते हैं। अतः इन बच्चों का अपने माता-पिता के साथ जो सम्बन्ध है, उस बन्धुत्व व्यवस्था में वंशानुक्रम सम्बन्ध कहा जाता है। वंशानुक्रम सम्बन्ध के अतिरिक्त यहाँ हमें एक और सम्बन्ध भी मिलता है। परिवार के दोनों बच्चे आपस में भी सम्बन्धी हैं। या तो वे भाई-भाई हैं, बहिन-बहिन या भाई-बहिन। बच्चों के पारस्परिक सम्बन्ध को देने बन्धुत्व व्यवस्था में समपाश्वर्य स्वजन (Collateral Kin) कहते हैं। इस विवेचन का अर्थ यह हुआ कि एक ही माता-पिता के बच्चे एक ही वंशानुक्रम के हिस्सेदार या

सामेदार होते हैं लेकिन वे परस्पर एक दूसरे के लिए वंशानुक्रम स्वजन नहीं हैं। वे तो केवल भाई बन्धु अर्थात् समपार्श्व स्वजन हैं।

इस प्रकार बोलचान की भाषा में वंशानुक्रम सम्बन्ध और समपार्श्व स्वजन का हम एक रक्त सम्बन्धी के नाम से पुकारते हैं। दोनों प्रकार के सम्बन्धी बान्धवों का एक में ही समावेश करने वाला यह शब्द बहुत उपयोगी है। वन्धुत्व व्यवस्था में इन दोनों प्रकार के सम्बन्धियों को समरक्त स्वजन (Consanguine Kin) कहते हैं।

यदि हम अपने सभी समरक्त स्वजनों की गिनती करना चाहे, तो इसका यह उपाय है कि हम किन लोगों को अपना स्वजन समझते हैं और इसके उत्तर में जो स्वजन हमें मिलें, उन्हें हम स्वजनों के वर्गीकरण में रख दें। इस प्रकार का कार्य सबसे पहले मोरगन ने किया था। उन्होंने स्वजनों का विवरण देकर उनका वर्गीकरण कर दिया। मोरगन ने बताया कि वे व्यक्ति जिन्हें हम पिता, माता, भाई, बहिन आदि नाम से पुकारते हैं, उन्हें दूसरे व्यक्ति भी इसी नाम से पुकार सकते हैं। इस प्रकार के सभी व्यक्ति जो रक्त से सम्बन्धित हैं उन्हें पितृ बन्धु या मातृ-बन्धु कहते हैं और वे जो विवाह से सम्बन्धित हैं, विवाह सम्बन्धी कहलाते हैं।

वंशानुक्रम समूह और उत्तराधिकार के विक्षेपण में एक और पद का प्रयोग भी होता है जिसे सम्मिलित समूह (Corporate Group) कहते हैं। इस समूह में वे सभी लोग होते हैं जिनका एक ही वंशानुक्रम होता है, जो वंश की सम्पत्ति को एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी तक धारण करते रहते हैं। इस प्रकार के सम्मिलित समूह जो अपना वंशानुक्रम किसी प्रसव से जोड़ते हैं पितृवशीय या पितृक-बन्धु कहलाते हैं। अंग्रेजी के इस शब्द पैट्रिलिनेयल (Patrilineal) का प्रयोग रोमवासियों ने किया था। रोम में वंशानुक्रम को स्त्री से नहीं देखा जाता था। ऐसे समूह जिनमें एक प्रभु के साथ वंशानुक्रम की कड़ी से जोड़ी जाती है, मातृ-वशीय या बन्धु कहते हैं। अंग्रेजी का शब्द 'यूटेराइन' (Uterine) लेटिन भाषा का है जिसका अर्थ स्त्री वंशानुक्रम होता है।

वंशानुक्रम के आधार पर बना हुआ सम्मिलित समूह तकनीकी भाषा में वंश (Lineage) कहलाता है। यदि कोई व्यक्ति वंशीय है, तो इससे उत्पन्न हुई सन्तान पिता के वंश में जोड़ी जाती है। पिता के माध्यम से ऐसे पुत्र का वंश के उत्पादन माधनो पर अधिकार होता है, चाहे वे उत्पादन साधन भूमि हो, पशु हो, या कोई छोटा-बड़ा व्यवसाय हो। पुत्र इन उत्पादन साधनों से अपना जीविकोपार्जन करता है। ऐसी प्रणाली में पुत्र के लिए वंश के वयस्क व्यक्तियों की भाज्ञा मानना आवश्यक है। यदि वंश के साधनों में कोई बँटवारा होता है, तो इसे वंश के अन्य सदस्यों की सलाह से किया जाना है।

मातृ वंशानुक्रम समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपना सम्बन्ध माँ के वंश से रखता है। वंश की सम्पत्ति पर अधिकार ऐसे समाजों में माना जाता है। ऐसे

कुछ अपवाद मिले हैं जहाँ मानवशील परिवारों से सम्पत्ति पर माता का अधिकार नहीं होता। उदाहरण के लिए घाना की अजा-नि-जाति में यद्यपि स्त्रियों को बड़े आदर के साथ देखा जाता है तथापि वंश की सम्पत्ति पर उसका अधिकार नहीं होता। ऐसी स्थिति में निष्पत्ति बन्धु माँ का सबसे बड़ा भाई होता है।

कभी-कभी किसी समाज में ऐसा भी होता है कि सभी पैतृक बन्धु एक ही स्थान पर एक-दूसरे के निकट रहते हैं। ऐसी स्थिति में वंश और स्थानीय समूह में कोई अन्तर नहीं रहता। यहाँ दैनिक जीवन की आवश्यकताओं को लेकर वंशानुक्रम समूहों में बड़ा सहयोग देने को मिलता है। बुवाई और कटाई, फसल के उतार-चढ़ाव में सम्मिलित समूह के लोग बड़े सहायक सिद्ध होते हैं।

सम्मिलित समूह वस्तुतः वंशानुक्रम समूह की अवधारणा को लेकर मानवशास्त्री एक मत नहीं हैं। कुछ मानवशास्त्री वंशानुक्रम समूह तथा वंशानुक्रमण में अन्तर करते हैं। इस अन्तर पर फोर्टिस ने सबसे अधिक जोर दिया है। उनके अनुसार एक व्यक्ति का अपने माता-पिता से जो सम्बन्ध है, वह वंशानुक्रम है और व्यक्ति का अपने माता-पिता से ऊपर पितामह, पर पितामह और इनसे भी ऊपर वाले पूर्वजों की वंशरेखा से जो सम्बन्ध है, वह वंशानुक्रम समूह है। फोर्टिस की इस बात को लीच (Leach) ने दोहराते हुए कहा है कि यदि हम वंशानुक्रम शब्द का प्रयोग पूर्वजों की कई पीढ़ियों तक नहीं करते तो यह प्रयोग बेमतलब है। वंशानुक्रम के लिए माता या पिता से ऊपर कई पीढ़ियों को देखा जाता है। इसी तरह यदि वंशावली की छौन में एक पीढ़ी में हम पितामह को देखते हैं, और दूसरी पीढ़ी में हम परदादा को देखते हैं, तो यह वंशानुक्रम समूह नहीं कहना पड़ेगा। वंशानुक्रम समूह के लिए एकपक्षीय होना आवश्यक है।

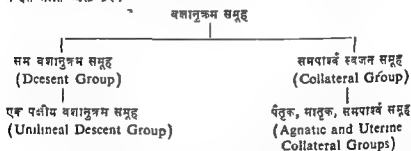
फोर्टिस और लीच ने वंशाज समूह में कुछ और लक्षण भी दिए हैं जिनसे यह वंशानुक्रम से भिन्न हो जाता है। वंशानुक्रम समूह वास्तव में एक सत्त्व समूह है जो वसीयत में सम्पत्ति को लेना तथा देना है। इस समूह का दूसरा लक्षण यह है कि इसमें सदस्य का वंश की सम्पत्ति पर बराबर अधिकार रहता है चाहे वह कहीं भी निवास करता हो। सामान्यतया वंशानुक्रम सदस्य एक-दूसरे के निकट रहते हैं। लेकिन यह आदर्श स्थिति है। आज एक ही वंशानुक्रम समूह के सदस्य भिन्न भिन्न स्थानों पर रहते हैं। एक ही वंशानुक्रम समूह के सदस्य जो बहुत निकट रहते हैं, लीच उन्हें स्थानीय वंशानुक्रम समूह (Local Descent Group) कहते हैं।

वंशानुक्रम समूह तथा वंशानुक्रमण में अन्तर पीढ़ियों की गहराई को लेकर है। इस अन्तर के होते हुए भी सभी सामाजिक मानवशास्त्री इस बात से सहमत हैं कि वंश एक वंशानुक्रम समूह है। पितृवशीय समाजों में वंश की एकता सामान्यतया बहुत गहराई में होती है। लोग अपने वंशानुक्रम स्वतंत्रों की कई पीढ़ियों तक याद रखते हैं। दूसरी ओर उत्तरी घाना में तेलेन्नी जनजाति के लोग 14 पीढ़ियों तक के पूर्वजों की याद रखते हैं यद्यपि सामान्यतया पाँच पीढ़ी से ऊपर के पूर्वजों का लोग याद नहीं रख पाते।



वशानुक्रम समूह के दो पहलू हैं। इस समूह में वे लोग हैं जो अपनी वंश का विकास अपने से ऊपर की पीढ़ियों के साथ जोड़ते हैं। दूसरे पहलू में एक ही वंश के सदस्य आपस में भाई बहिन हैं। इस सम्बन्ध पर आधारित स्वजनो का वशानुक्रम स्वजन कहते हैं। वशानुक्रम स्वजन विवाह समूह से एक भ्रम में बहुत भिन्न है। विवाह का उद्देश्य यौन सम्बन्धी गतिविधि पर नियन्त्रण रखना तथा प्रजनन व्यवस्था को सुचारु रूप से चलाना होता है। वशानुक्रम समूह कार्य अपनी वर्तमान पीढ़ी को सांस्कृतिक व्यवहार प्रदान करना तथा समाजीकरण करना होता है। हमने देखा है कि विवाह तथा वशानुक्रम समूह के कार्यों में जैविक कड़ियाँ हैं जो सदस्यों को एक सूत्र में बाँधे रखती हैं। वशानुक्रम स्वजनो में ऐसी कोई जैविक कड़ी नहीं होती जो सदस्यों को बाँधे रखे। इस अन्तर के कारण विभिन्न समाजों में वशानुक्रम स्वजनो के सम्बन्धों में बड़ा अन्तर देखने को मिलता है।

इस भाँति वशानुक्रम समूह वह समूह है जिसमें लोगो की सदस्यता स्वतन्त्रता से होती है, जिसमें वंश का नाम एकपक्षीय, मातृ या पितृ होता है, और जो अपनी इस परम्परा को सन्तत बनाए रखता है। यह सततता उत्तराधिकार और वंशीयता की परम्परा से बनी रहती है। इस समूह के दो रूप हैं एक रूप वह है जिसमें सम्बन्धों का आधार वशानुक्रम न होकर एक वंश की सन्तान होना है। यह समूह समपाश्वर्क स्वजन समूह (Collateral Group) कहा जाता है। इसे हम चित्र में इस भाँति व्यक्त करेंगे—



इस प्रकार हम देखते हैं कि वंशुत्व के सिद्धान्त से वशानुक्रम का सिद्धान्त अत्यधिक महत्वपूर्ण होता है।

पिछले 20 वर्षों में सामाजिक मानवशास्त्र के क्षेत्र में सामाजिक संरचना के सिद्धान्त के रूप में एकपक्षीय वशानुक्रम एक अत्यन्त उपयोगी अवधारणा माना जाता है। इस सिद्धान्त पर निर्मित समाजों के बहुत से रोचक अध्ययन हुए हैं। पर विद्यार्थियों को यह नहीं समझना चाहिए कि यह सभी संरचनात्मक समाजों की विशेषता है। बहुत से ऐसे समाज हैं, जहाँ एक पक्षीय वशानुक्रम प्रचलित नहीं है।<sup>2</sup>

1. *संस्कृत नाम* : डब्ल्यू. ए. 159-61

2. *Lucy Mair . op cit , p 67*

वशानुक्रम और वशानुक्रम समूह का प्रयोग किस प्रकार हो, इनमें मानव-शास्त्री एकमत नहीं है। वशानुक्रम और पितृत्व में विभेद पर फोटिस ने जोर दिया है। उसके अनुसार किसी व्यक्ति का अपने माता-पिता से सम्बन्ध पितृत्व है। अपने पूर्वजों के साथ ही उसके सम्बन्ध को वशानुक्रम कहा जा सकता है। काय के अनुसार दादा-दादी किसी व्यक्ति के निकटतम सम्बन्धी हैं। लीच ने भी ऐसा ही कहा है कि जब तक हम माता-पिता में से एक ही पक्ष से रिश्ता नहीं जोड़ते, तब तक वशानुक्रम की चर्चा निरर्थक है। यदि लोग एक पीढ़ी में अपनी माता और दूसरी में पिता को पूर्वज बताते हैं तो यह एकपक्षीय सम्बन्ध नहीं हुआ। रिचर्स ने 1907 में 'ब्रिटिश एसोसिएशन' के समझ बन्धुत्व के अध्ययन सम्बन्धी कुछ परिभाषाएँ रखी। उसके अनुसार वशानुक्रम का तात्पर्य ऐसे समूह से है, "जिसकी सदस्यता जन्मजात है, जहाँ लोग यह निश्चित कर सकते हैं कि वे माता पिता में से किस पक्ष में हैं। ऐसे समूह नहीं मिलते, जो समय बीतने के साथ भी विशिष्टता कायम रखते हैं। यह स्थिति असम्भव या अनुविधाजनक नहीं है।" बहुत से समाज इसी प्रकार संगठित हैं। पर रिचर्स और प्रब केब्रिज के कुछ मानवशास्त्रियों के अनुसार वही विशिष्ट समूह, वशानुक्रम समूह कहा जा सकता है, जो एक वास सिद्धान्त पर जन्म से अपनी सदस्यता निर्धारित करता है। एक ही सिद्धान्त की मान्यता दी जा सकती है और वह है एकपक्षीय सिद्धान्त।

### सम्पत्ति एवं पद सम्बन्धी अधिकार (Inheritance and Succession)

आदिम समाजों का यदि हम गम्भीरता से अध्ययन करें तो हमें पता लगेगा कि समाज, संस्कृति एवं सामाजिक संरचना की दृष्टि से वे विभिन्न चरणों पर हैं। कुछ आदिम जनजातियाँ जो औद्योगीकरण के कारण मानव सभ्यता के अधिक निकट आ गई हैं, उनकी सामाजिक संरचना में बड़ा अन्तर आ गया है। दूसरी ओर वे समूह हैं जो आज भी सुदूर जंगलों में रहते हैं। उनकी सामाजिक संरचना यथावत् है एवं उसमें कोई गम्भीर परिवर्तन नहीं हुआ। अतः इन समूहों के सम्पत्ति एवं पद सम्बन्धी अधिकार या दूसरे शब्दों में उत्तराधिकार एवं पदीयराधिकार तथा वसीयत की परम्पराएँ एक जैसी नहीं हैं। फिर भी मोटे रूप में इन सामाजिक संस्थाओं की आदिम समाजों में देखा जा सकता है। इसके देखने का एक परिप्रेक्ष्य वंश परम्परा हो सकती है, जिसका उल्लेख हमने पिछले पृष्ठों में किया है। ये वंश हैं—पितृ और मातृ। लेकिन ऐसी जनजातियाँ भी हैं जो उभयवशीय हैं। उभयवशीय आदिम समाजों के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान अभी बहुत अधूरा है। अफ्रीका के पश्चिमी तट पर रहने वाली अशान्ति जनजाति में वसीयत की पद्धति बड़ी विचित्र है और रुचिकर है। इस जनजाति के परिवार की सम्पूर्ण सम्पत्ति को दो भागों में बाँट दिया जाता है—(1) भौतिक और (2) आध्यात्मिक। इस जनजाति में हमें व्यक्ति को वंश का नाम उसके भोज से मिलता है तथा

सम्पत्ति, भूमि सक्षेप में सम्पूर्ण उत्तराधिकार माता से मिलता है। अपने पिता से उसे यत में आध्यात्मिक धन (टोरो) जिसमें आत्मा, स्वास्थ्य, शक्ति और सफलता सम्मिलित है, प्राप्त होना है। यह एक प्रकार की उभयपक्षीय वसीयत है।

किसी भी प्रकार की वसीयत का या उत्तराधिकार के प्रकार का सम्बन्ध वस्तुतः परिवार की प्रकृति पर निर्भर है। ऐसे आदिम समाज भी हैं, जिनमें वसीयत का कोई महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं है। परिवार की सम्पत्ति या धन का स्थानान्तरण एक वंश या दोनो वंशों से होता है, जबकि परिवार के अधिकारों में बड़ा अन्तर देखने को मिलता है। यदि किसी परिवार की परम्परा सामन्ती है तो अपने वंशजों के लिए यह शायद सबसे बड़ी वसीयत है। जीवन प्रारम्भ करने के लिए परिवार का बड़ा नाम ही उत्तराधिकार में प्राप्त होना एक महती प्राप्ति है। इस सन्दर्भ में महत्त्वपूर्ण बात यह है कि एक पुरुष या स्त्री अपनी सन्तान को वसीयत में क्या देती है, यह उस समाज की परम्परा पर निर्भर है जिसका वह सदस्य है। अमेरिका की उत्तर-पश्चिमी कुछ जनजातियों में उदाहरण के लिए, सहोदर बहुविवाह प्रथा (Sub Exogamy) है। इसके अनुसार सहोदर स्वजनों में विवाह सम्बन्ध नहीं होते। इसके लिए ये जनजातियाँ कुछ तर्क देती हैं कहती हैं कि दूसरे एक वंशीय परिवार से जो घनाड्य है लड़की लाना बढ़िया वसीयत है। इसी भौगोलिक क्षेत्र में रहने वाली कुछ अन्य जनजातियाँ हैं जो सहोदर अन्तर्विवाह प्रथा (Sub Endogamy) का परिपालन करती हैं। इनका तर्क दूसरा है। यदि वसीयत सहोदरों में ही होती है तो पुँजी और प्रतिष्ठा का विकेंद्रीकरण नहीं होता। वसीयत की यह परम्परा धन वाली पीढ़ियों को एक सुन्दर भविष्य प्रदान करती है। यह तर्क या धारणा इन जनजातियों में इतनी मजबूत पर कर गई कि कुछ प्रतिष्ठित परिवारों को विवाह में समान परिवार अपने सहोदरों में नहीं मिलाते और इसके परिणामस्वरूप उन्हें बाध्य होकर अपने ही भाई बहिनों से विवाह करना पड़ता है। मिथ के कुछ शाही परिवारों में किसी जमाने में वसीयत की यही परम्परा थी।

एक और विभिन्नता है। रेचार्ड (Gladus A Reichard) ने प्रतीका के काँगो क्षेत्र में पाए जाने वाले अभिजात वर्गों (Elite) का उत्पत्ति किया है। इसमें एक अभिजात की घनाड्य वसीयत की वस्तु नहीं होती। इसमें अभिजात प्रतिष्ठा को बनाए रखने के लिए मानववशीय वंशानुक्रम की परम्परा को बनाए रखा है। राजा इस बात के लिए बाध्य है कि वह किसी भी ग्राम स्त्री से विवाह करे। इस विवाह से उत्पन्न सन्तानों को राजा की सम्पत्ति की वसीयत नहीं मिलती। ये सामान्य नागरिक की तरह जीवन बिताते हैं। यह एक बावस्थित बात होगी यदि इन सन्तानों में से कोई एक या सभी अभिजात स्थिति को प्राप्त कर सकें। दूसरी ओर राजकुमारी के लिए यह आवश्यक है कि वह ग्राम आदमी से विवाह तो करेगी लेकिन उसकी सन्तान को वसीयत में जो राजकुमारी का है, सब मिलेगा।

ये जनजातियाँ वसीयत की इस स्थिति का स्पष्टीकरण करती हैं। कहती हैं कि सभी राजकुमारियाँ राजा की बहिन हैं और इसलिए राजा किसी भी राजकुमारी से विवाह नहीं कर सकता। कोई भी राजकुमारी हो, राजा की तो बहिन ही है। अतः राजा के लिए कौनो क्षेत्र में विवाह में राजकुमारी नहीं भिन्न सकती, चाहे वह किसी भी राजा की लड़की क्यों न हो। रेचार्ड द्वारा दिया गया यह दृष्टान्त बहुत अच्छी तरह से बताया है कि किंग ऑफ़ कुछ आदिम समाजों में बहिर्विवाह के वृत्त को इस तरह से बढ़ा दिया है कि इसमें सभी अभिजात सहोदर सम्मिलित हो जाते हैं। इसमें चाहे वास्तविक रक्त सम्बन्धी हो या न हो।

अफ्रीका के देशों में कुछ ऐसी जनजातियाँ भी हैं जिनमें वसीयत का कोई प्रश्न पैदा ही नहीं होता। जब एक परिवार का मुखिया मर जाता है तो उसके साथ साथ उसकी सम्पूर्ण सम्पत्ति भी नष्ट कर दी जाती है। न रहेगा बाँस और न बजेगी बाँसुरी। इन समाजों में वसीयत की कोई समस्या नहीं होती। दूसरी ओर इन्हीं समाजों में वसीयत के दूसरे प्रकार बराबर काम करते हैं। मछली मारने के समुद्र में अधिकार, चरागाह के अधिकार तथा इसी तरह प्राकृतिक सम्पदाओं के प्रयोग के जो अधिकार एक परिवार को होते हैं, वसीयत में सन्तानों को प्राप्त होने हैं।

मातृवंशीय परिवारों में वसीयत और उत्तराधिकार की परम्परा पितृवंशीय परिवारों से भिन्न होती है। इस परिवार में वंश की वसीयत माता के नाम पर चलती है। माता की सम्पत्ति पुत्रियों को मिलनी है। लेकिन सामाजिक व्यवस्था किसी भी समाज में पूरी तरह सुचारु रूप से नहीं चलती ट्रोब्रियण्ड जनजाति में कई बार एक पिता के सामने भूमिका सधपे उत्पन्न होता है। वह अपने पुत्र से प्रेम करता है। कई बार पुत्र-प्रेम इतना प्रगाढ़ हो जाता है कि वह अपनी परम्परागत भूमिका को भूल जाता है। पिता के साथ जादू-टोने के जो भी रहस्य हैं, उन्हें उसे अपनी बहिन के लड़के को देना चाहिए। वह ऐसा नहीं करता और इन रहस्यों को अपने स्वयं के लड़के को वसीयत के रूप में दे देता है। यह मानक तोड़ना हुआ। ट्रोब्रियण्ड बामी ऐसा मानते हैं कि जादू-टोना अपने आप में सम्पूर्ण वस्तु है जिसे विभाजित नहीं किया जा सकता है। ऐसा नहीं हो सकता कि आधा जादू अपने पिता को दे दिया जाए और आधा अपने बहिन के पुत्र को। जादू तो एक है, उसे आधा नहीं किया जा सकता। यदि पिता अपने पिता को जादू सिखाना है तो उसकी बहिन का पुत्र इसका विरोध करेगा, निन्दा करेगा, उत्तराधिकार या वसीयत का यह भी एक प्रकार है।

अफ्रीका की जनजातियों में वंश परम्परा, वसीयत एवं उत्तराधिकार सम्बन्धित जो अनुसन्धान हाल में हुए हैं, उनके आधार पर निम्न बिन्दु स्पष्ट रूप से हमारे सामने आते हैं—

(1) वंश परम्परा पितृवंशीय, मातृवंशीय या उभयवंशीय हो सकती है। प्रत्येक वंश की परम्परा पृथक् होती है।

(2) वसीयत में भौतिक या अभौतिक वस्तुएँ हो सकती हैं। भौतिक वस्तुओं में भूमि उत्पादन सामग्रियाँ, मकान और अन्य वस्तुएँ होती हैं। अभौतिक वस्तुओं में जादू टोना या दम्तकारी का विशेष कौशल हो सकता है।

(3) प्राकृतिक वस्तुओं का प्रयोग जो स्थानीय भौगोलिक क्षेत्र में परिवार को प्राप्त होता है उसके प्रयोग का उत्तराधिकार।

इस प्रकार उत्तराधिकार का सम्बन्ध परिवार से भी है और सम्पत्ति नामक मत्स्या में भी है। लेकिन उत्तराधिकार का अध्ययन परिवार के सम्बन्ध में करना अधिक तर्कपूर्ण महसूस होता है। उत्तराधिकार का सरल अर्थ होता है—कर्ता के मरने के बाद उसकी सम्पत्ति का मालिक कौन बनेगा। इस सम्बन्ध में दो प्रकार की प्रणालियाँ सर्वविदित हैं—पितृसत्तात्मक परिवार प्रणाली में पुत्र उत्तराधिकारी होता है और मातृसत्तात्मक परिवार में पुत्री उत्तराधिकारिणी बनती है। सरलतम दृष्टि से हम मातृमार्गी एवं पितृमार्गी उत्तराधिकार मान सकते हैं।<sup>1</sup> लेकिन उत्तराधिकार के सम्बन्ध में हमें कुछ जटिलताएँ भी देखने को मिलती हैं।

उत्तराधिकार के सम्बन्ध में जो एक सरल दृष्टिकोण है उसके अनुसार केवल मृत्यु के बाद पुत्र अथवा पुत्री को हस्तांतरण के रूप में सम्पत्ति प्राप्त करना है। लेकिन तथ्य तो यह है कि उत्तराधिकार का अभिप्राय केवल सम्पत्ति के मालिक होने से नहीं है, बल्कि जो कोई (पुरुष अथवा स्त्री) अपने पिता-माता की मृत्यु के बाद सम्पत्ति का अधिकारी होता है तो उसका उत्तराधिकार केवल सम्पत्ति के स्वामित्व तक ही सीमित नहीं है, उस अमूर्क भौतिक वस्तु के साथ और अनेक पक्ष हैं जैसे स्थिति एवं कार्य। उस सम्पत्ति को हमें एक सांस्कृतिक एवं सामाजिक परिवेश में देखना होगा। मान लें कि आदिम समाज में एक प्रधान या मुखिया की मृत्यु होती है तो उसका पुत्र केवल अपने पिता की सम्पत्ति का ही उत्तराधिकारी नहीं बनेगा बल्कि उसके पिता का जो पद था, उसके साथ जो अधिकार एवं कर्तव्य जुड़ा हुआ था, उन सब का उत्तराधिकारी भी वही बनगा।

होबेल<sup>2</sup> ने उत्तराधिकार के नियम की संस्कृति मिथ्यान्त (Culture Theory) के अन्तर्गत ही विश्लेषण करने को सार्यक माना है। उत्तराधिकार का अर्थ केवल सम्पत्ति का सन्तमण न होकर 'प्रस्थितियों' का भी सन्तमण है। होबेल ने रेडक्लिफ धावन के विचारों को उद्धृत किया है जो इस प्रकार हैं—'सामान्यतया कुछ अपवादों को छोड़ कर, सम्पत्ति सन्तमण उसी मार्ग का अनुसरण करती है जिसका कि पद सन्तमण करता है।'

यहाँ यह कहना आवश्यक होगा कि विद्वान् लोगों ने यह पद या प्रस्थिति के सन्तमण (Succession) और सम्पत्ति के उत्तराधिकार को अन्वयारण की दृष्टि में अन्वय-अन्वय प्रयुक्त कर दिया है। सामान्य रूप में रिक्म के सम्बन्ध में कहा जाता है कि उन्होंने ही सर्वप्रथम पद सन्तमण (Succession) और सम्पत्ति

1 Murdock : op. cit. pp. 37-9, 59, 328

2 Hoebel : op. cit. pp. 457-58.

उत्तराधिकार में भेद स्थापित किया।<sup>1</sup> रिवर्स<sup>2</sup> ने सम्पत्ति संचार के लिए 'उत्तराधिकार' शब्द का प्रयोग किया है और 'पद संचरण' के लिए पदोत्तराधिकार शब्द का प्रयोग किया गया है। पदोत्तराधिकार भी दोनों प्रकार का होता है—जब एक पुरुष अपने पिता का पदोत्तराधिकारी बनता है तो वह पदोत्तराधिकार पितृवशीय कहलाता है। जब पदोत्तराधिकार माता के माध्यम से हो तो वह मातृवशीय कहलाया।<sup>3</sup> ध्यान देने योग्य बात यह है कि मैंने इन दो प्रकार के पदोत्तराधिकारों के सन्दर्भ में कुछ भिन्न भाषा का प्रयोग किया है। मैंने कहा है कि एक पुरुष अपने पिता का पदोत्तराधिकारी बनता है, परन्तु पदोत्तराधिकार माता के माध्यम से होता है। यह शब्दावली इसलिए प्रयुक्त की गई है कि मातृवशीय पदोत्तराधिकार में यह अपवादवादात्मक ही होता है कि एक व्यक्ति अपनी माता से सम्पत्ति या पदवी का अधिकारी बने और यही नियम सम्पत्ति के उत्तराधिकार में लागू होता है। सामान्यतः उसे सम्पत्ति या पदवी का उत्तराधिकार अपनी माता के भाई से प्राप्त होता है और यह उन कतिपय प्रमुख कार्यों में से एक है जो मातृवशीय व्यवस्थाओं में इस सम्बन्धी (अर्थात् माता के भाई) के कर्त्तव्यों में माने जाते हैं।

रिवर्स<sup>3</sup> ने कहा है कि, "मातृवशी सम्पत्ति उत्तराधिकार और पदोत्तराधिकार का अन्य लक्षण ध्यान देने योग्य है। सम्पत्ति के स्वामी ग्रहण पदधारी पुरुष की मृत्यु पर उसकी सम्पत्ति या पदवी का उत्तराधिकार बहुधा धातु के अनुसार उसके छोटे भाई को जाता है और अन्तिम भाई की मृत्यु के बाद ही सम्पत्ति का उत्तराधिकार या पदोत्तराधिकार पितृ-अधिकार के साथ भी होता है, और जब ऐसा घटित होता है तो इसे पितृ-अधिकार और मातृ-अधिकार के बीच की एक अन्तर्द्वर्ती प्रक्रिया माना जा सकता है।"

रिवर्स<sup>1</sup> ने मातृ-अधिकार के और उदाहरणस्वरूप कहा है कि "सम्पूर्ण मातृ-अधिकार का एक उत्तम उदाहरण ग्रसम की खासी जाति का है। सम्पूर्ण मातृ अधिकार के ग्रसम उदाहरण सुमात्रा में मिलने हैं, जहाँ हम उस चरम स्थिति को पाते हैं जिसमें पति अपनी पत्नी के साथ नहीं रहता है। वह (पत्नी) अपने भाइयों के साथ रहती है और केवल यदा कदा उसका पति उसके घर आ जाता है। वंशक्रम, सम्पत्ति उत्तराधिकार तथा पदोत्तराधिकारी सभी मातृ-वशिक होते हैं। तथापि सम्पत्ति और पदवी वहन की सन्तान को मिलने के पूर्व भाइयों द्वारा उपयोग की जाती है।"

आदिम समाज की धार्मिक गतिविधियों का अध्ययन हम अलग से करेंगे। सम्पत्ति और उत्तराधिकार से सम्बन्धित कुछ और प्रचलन हैं, जैसे—(i) प्रथमाधिकार (Primogeniture) और (ii) कनिष्ठाधिकार (Junior Right or Ultimogeniture) कहा जाता है।

1 *Mair* : op cit., pp. 29, 73, 74, 76, 93, 102, 192.

2—4 *Rivers* : op. cit., pp. 71—73.

## (1) श्रेष्ठाधिकार (Primogeniture)

सरल शब्दों में यह कहा जा सकता है कि कर्ता के बाद दूसरा अधिकारी सबसे बड़ा पुत्र होता है। होबेल<sup>1</sup> कहते हैं कि भूमि सम्पत्ति के हस्तान्तरण से भी अधिक जा महत्त्वपूर्ण पक्ष है, वह है पद अथवा मुखियागोत्री का हस्तान्तरण। गुणात्मक एवं पदमूलक हस्तान्तरण का उदाहरण पोलीनेशिया और म्यूजीलेण्ड के मारियो समाज में पाया जाता है। औपनिवेशिक विस्तार के लिए श्रेष्ठाधिकार ने एक प्रबल शक्ति का कार्य किया है क्योंकि जिन समाजों के सम्बन्ध में कहा गया है, वहाँ यह प्रचलन था कि बड़ा पुत्र तो मिलकियन (Estate) का मालिक होता और छोटे स कहा जाता कि अब अपने वास्ते अलग से प्रयास करके सम्पत्ति जमा करो। इस प्रचलन के दो लाभ थे—प्रथम पारिवारिक विभाजन को होने से बचाया जाता था दूसरा छोटे पुत्रों को अपने पाँव पर खड़ा होने के लिए बाध्य किया जाता था। प्रादिम समाज जिनमें श्रेष्ठाधिकार का प्रचलन रहा है उन्होंने प्रथम लाभ को प्रवश्य ही स्वीकार किया है लेकिन दूसरे लाभ के अनुसार छोटे पुत्रों को निष्कापित कर दिया जाता था। शायद यह विचार उनसे कितनजम में कोई स्थान नहीं रखता था। आज भी पाश्चात्य देशों में 'श्रेष्ठाधिकार' की लोकप्रियता अधिक नहीं है।

रिवर्स<sup>2</sup> महोदय ने अपना विचार व्यक्त करते हुए कहा है कि मैलेनेशिया में निश्चयात्मक रूप से, और सत्तार के अन्य भागों में सम्भाव्य रूप से यद्यपि ज्येष्ठ पुत्र का उत्तराधिकार के सम्बन्ध में कोई विशेष अधिकार प्राप्त नहीं है, तो भी वह ऐसे विशेष आनुष्ठानिक समारोह का अधिकारी होता है जो उत्तरावर्ती सन्तानों के लिए नहीं हुआ करते हैं। इस विश्वास का कारण यह है कि सत्तार के कुछ भागों में इन प्रधानों को लोगों की पुनर्जन्म में आस्था से संयोजित किया जा सकता है। यह विश्वास कि पिता की प्रेतात्मा अथवा बहुश, पितामह की प्रेतात्मा ज्येष्ठ बालक में प्रविष्ट होकर पुनर्जन्म लेगी, ज्येष्ठ पुत्र के प्रति विशेष व्यवहार का कारण बन जाता है।<sup>3</sup>

मर्क<sup>4</sup> महोदय कहते हैं कि अगर ज्येष्ठाधिकार का स्थान विभिन्न पुत्रों में सम्पत्ति (Estate) बटन में ले लें तो 'नवस्थानिक परिवारों' (Neo-local Family) की संस्था में वृद्धि हो सकती है।

## (2) कनिष्ठ अधिकार

(Junior Right or Ultimogeniture)

कुछ प्रादिम समाज हैं जिनमें एकदम विपरीत प्रचलन देखने को मिलता है।<sup>4</sup> कनिष्ठ अधिकार के अनुसार छोटे पुत्र को सम्पत्ति का बड़ा भाग मिलता है। भारत, अफ्रीका और अफ्रीका के कुछ समाजों के सम्बन्ध में यह कहा जाता है कि बड़ा भाई

1 Hoebel op cit. p 461-62

2 Rivers op cit. pp 100-1

3 Murdock op cit. p 204

4 Hoebel op cit. p 462

अपना घर पशु एवं घरेलू सामानों से बसा लेता है और उसके विवाह में भी परिवार कुछ खर्च करता है। इसलिए पिता की मृत्यु के बाद जो कुछ बच जाता है वह छोटे पुत्र का हिस्सा होना चाहिए क्योंकि सबसे छोटे होने के कारण यह सम्भावना है कि उसे अपना घर बसाने में अधिक कठिनाई हो।

रिवर्स<sup>1</sup> महोदय ने भी यह स्वीकार किया है कि कुछ आदिम समाजों में यह प्रचलन है जिससे कि सबसे छोटा पुत्र प्रमुख अधिकारी बनता है। रिवर्स कहते हैं कि "हमारी अपनी बारी-इंगलिश की प्रथा इसी का एक उदाहरण है। किन्हीं स्थितियों में इसका एक लक्षण इस प्रथा की उत्पत्ति का संकेत करता है। कभी-कभी ऐसा नियम होता है कि सबसे छोटे पुत्र को आवास का उत्तराधिकार प्राप्त होता है, जबकि अन्य प्रकार की सम्पत्ति ज्येष्ठ भ्राताओं को दी जाती है या सबसे विभाजित हो जाती है। यह व्यवहार उस प्रथा का परिणाम प्रतीत होता है जिसके द्वारा जैसे-जैसे पुत्रगणों का विवाह होता जाता है, वह अपनी निजी गृहस्थी बसाते जाते हैं, यहाँ तक कि जब पिता मरता है तो केवल सबसे छोटा पुत्र ही घर में रहता है।"

### भारतीय जनजातियों और वसीयत तथा उत्तराधिकार (Indian Tribes and Inheritance and Succession)

भारतीय जनजातियों को जो सम्पूर्ण जनसंख्या में लगभग 7 प्रतिशत है, एक ही सजातीय श्रेणी में नहीं रखा जा सकता है। यदि सांस्कृतिक सामाजिक श्रेणियों में रखा जाए तो ये जनजातियाँ संकटों की मार में पहुँच जाएंगी। लेकिन स्थानीयता या भौगोलिक दृष्टि से इन जनजातियों को दो भागों में रखा जा सकता है। एक वे जनजाति समूह हैं जो सीमान्त क्षेत्र में रहते हैं। इनमें नापा, मीजो, गारो और खासी जनजातियाँ मुख्य हैं। ये जनजाति समूह राष्ट्रीय सुरक्षा की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं। दूसरे जनजाति समूह वे हैं जो देश के आन्तरिक अंचलों में पाए जाने वाले जनजातीय समूह सीमान्त समूहों की तरह विकास के विभिन्न स्तरों पर हैं। इन समूहों में जैसा कि प्रोफेसर जी एस घुरिये (Prof G S Ghurye) कहते हैं, अधिकांश जनजातियों ने सामाजिक परिवर्तन के सचरों को जीत लिया है। इससे उनका तात्पर्य यह है कि ये समूह हिन्दू सामाजिक संरचना के अन्तर्गत आ गए हैं। वे जनजातियाँ जो हिन्दुओं के सम्पर्क में हैं उनकी वसीयत और उत्तराधिकार की समस्याएँ परिवर्तन के परिणाम से उत्पन्न समस्याएँ हैं। सब में देखा जाए तो न केवल वसीयत, वंश परम्परा और उत्तराधिकार के क्षेत्र में बरम् सम्पूर्ण सामाजिक संरचना के क्षेत्र में ये समूह सामाजिक परिवर्तन और उससे उत्पन्न सचरों से पीड़ित हैं।

भारतीय जनजातियों की वसीयत व्यवस्था को समझने से पहले उनकी पारिवारिक तथा धार्मिक संरचना को ध्यान में रखना आवश्यक है। इसके अभाव



म बनीयत सम्बन्धी यह विश्लेषण अमूरा रहगा। आदिवासी समाज व परिवारों के सामान्यतया तीन स्वरूप पाए जाते हैं। वृषपति परिवार, बहुपत्नी परिवार और एक पति पत्नी परिवार। इन तीनों प्रकारों में कहीं भी हिन्दुओं जैसी मनुष्य परिवार व्यवस्था नहीं पाई जाती। जब बड़ा लड़का विवाह कर लेता है तो वह अपने पिता से पृथक् रहना प्रारम्भ कर देता है। यह पृथक्ता परिवार से जुड़ा रहने की है। खेती-बाड़ी में वह भूमि का कुछ भाग जो उसे दे दिया जाता है उसे चोखता है। इस भांति लड़के के विवाह के बाद पिता से पृथक् रहकर जीविकोपार्जन करना प्रारम्भ कर देने हैं। सबसे छोटा लड़का पिता के साथ रहता है। उसे पिता का मकान बसीयत में मिलता है। भारत के आदिवासियों ने कृषि को अपने मुख्य व्यवसाय के रूप में अपना लिया है। ऐसी अवस्था में सबसे बड़ी समस्या भूमि के बँटवारे की है। सामान्यतया आदिवासियों के पास बहुत छोटी भूमि कृषि योग्य होती है। औसत कोई चार पाँच बीघा आती है। इतनी भूमि के बँटवारे में कोई कठिनाई नहीं आती। माल-असबाज या अचन सम्पत्ति आदिवासी के पास नाममात्र की होती है। उसके बँटवारे का प्रश्न भी कोई जटिलता पैदा नहीं करता। यदि कभी कोई विवाद उत्पन्न भी होता है तो उसका निदान आदिवासी पंचायत में हो जाता है। यह प्रपञ्च ही होगा कि कभी कोई आदिवासी अदालत में जाए। भूमि के बँटवारे की आदिवासी परम्परा आज विकास कार्यों में सहयोगी नहीं है। राज्य द्वारा स्वीकृत भूमि पट्टेदारी व्यवस्था में राज्य भूमि के स्वामित्व के अधिकार का पट्टा दती है। एक आदिवासी जिसके नाम यह पट्टा होता है, भूमि का विवरण अनीरचारिक रूप से अपने पुत्रों में कर देता है लेकिन औपचारिक रूप से सरकारी रिकार्ड में वह भूमि उसी के नाम रहती है। वह सरकार में बँटवारे सम्बन्धित मनोयता को नहीं रखता। कभी-कभी तो यहाँ तक होता है कि पिता मर जाता है फिर भी भूमि उसी के पट्टे पर चलती है। यह अनीरचारिक लेकिन परम्परागत व्यवस्था आज भूमि पर साख लेने में सहायक नहीं होती। छाद, सीमण्ट आदि कुछ ऐसी आवश्यकताएँ हैं जिनकी पूर्ति ऋण द्वारा की जा सकती है। लेकिन जब तक कृषक की पृथक् पट्टेदारी नहीं होती है, वहाँ ऐसा कोई ऋण बैंक या राज्य में प्राप्त नहीं कर सकता। ग्राम के विकास कार्यों के सम्दर्भ में आदिवासियों की यह उत्तराधिकार व्यवस्था अनुपयुक्त नहीं जानी चाहिए।

गरीबों में सबसे बड़ा बँटवारा ऋण का होता है। आदिवासी चाहे किसी भी अचन का हो, उसकी अर्थव्यवस्था ऋण की अर्थव्यवस्था है। उसे सामाजिक कार्यों को पूरा करने के लिए ऋण की आवश्यकता होती है। फलतः विगड़ जाने पर वह जीविकोपार्जन के लिए ऋण लेता है। कभी-कभी उसे विकास कार्यों के लिए भी ऋण की आवश्यकता होती है। आदिवासी किसान की गरीबी के बारे में बहुत कुछ कहा जाता है। लेकिन एक बात बराबर देखने को मिलती है कि जब आदिवासी ऋण लेता है तो वह उसकी अदायगी अवश्य करता है। चाहे इस

ऋतु के लिए कोई निश्चायक हो या न हो। ऐसी मरचना में आदिवासी यह चाहता है कि उसकी आने वाली पीढ़ी कर्ज की अदायगी अवश्य करे। वे लड़के जो पिता की भूमि के उत्तराधिकारी होते हैं उनमें अपेक्षित है कि वे पिता के कर्ज को चुकाएं। किसी भी आदिवासी वसीयत का यह एक बहुत बड़ा भाग है।

वसीयत केवल भौतिक वस्तुओं की ही नहीं होती। अब तक पिता जीवित रहता है वह स्वजनो के प्रति जन्म, विवाह, मृत्यु और त्यौहारों पर परम्परागत आदान-प्रदान करता है। राखी पर लड़की को आमन्त्रित करना, विवाह या मृत्यु के अवसर पर मेंट देना आदि सामाजिक संस्कार हैं। उसे इतका परिपालन भी करना पड़ता है। उसकी मृत्यु के बाद प्रत्येक लड़का अपने-अपने स्तर पर इन संस्कारों का पालन करता है। इस सम्बन्ध में सबसे बड़े लड़के का उत्तरदायित्व अधिक होता है। सामाजिक वसीयत के ऐसे मसलें प्रायः आदिवासी पंचायत में नहीं जाते। यह एक ऐसी सामाजिक विनिमय व्यवस्था है जिसका आधार समूह न होकर व्यक्ति होता है। भौलों में यह अपेक्षित है कि अपने स्वजन की मृत्यु पर मेंट रूप में कुछ खाद्यान्न दिया जाए या विवाह के मौके पर एक निश्चित धनराशि नौत में दी जाए। यदि कोई आदिवासी ऐसे मौकों पर अपना कर्तव्य पूरा नहीं करता, तो वह आदिवासी विनिमय व्यवस्था को तोड़ता है। इसका उसे केवल यही दण्ड दिया जाता है कि जब उसके यहाँ ऐसे अवसर आते हैं तो उसे भी मेंट नहीं प्राप्त होती। पिता का जो उत्तराधिकारी है, उसके लिए यह कोई सामाजिक बाध्यता नहीं है यदि कोई बाध्यता है तो केवल व्यक्तिगत।

प्राकृतिक सम्पदा के प्रयोग के अधिकार आदिवासी परिवारों को होते हैं। जंगल का एक निश्चित भाग और उसकी उपज कुछ परिवारों के लिए परम्परा से खली आती है। पिता की मृत्यु के बाद वसीयत में प्राकृतिक सम्पदा का यह प्रयोग पिता की सभी सन्तानों को होता है। हिन्दुओं की तरह ऐसा नहीं होता कि केवल पिता का धारिस ही इन सम्पदाओं का हिस्सेदार बने।

आदिवासियों में शक्ति का बंटवारा पैतृक हुआ करता है। एक आदिवासी मुखिया, राबत या गेमेती होता है। वह एक प्रकार का छोटा-मोटा सरदार या ठाकुर होता है। आजादी से पहले मुखिया की शक्ति बहुत बड़ी राजनीतिक शक्ति हुआ करती थी। उसकी आज्ञा के बिना किसी गैर-आदिवासी का गाँव में प्रवेश करना सम्भव नहीं था। सरकारी अधिकारी जो इन गाँवों में जाता था मुखिया का ही अनिवार्य होता था। गाँव के सभी कार्य उसी के नेतृत्व में हुआ करते थे। आपसी विवादों का निपटारा भी वह कराया करता था। अब प्रजातान्त्रिक परिवर्तनों के बाद इस परम्परागत नेतृत्व का प्रभाव समाप्त हो गया है, या बहुत कमजोर पड़ गया है। लेकिन अब भी मुखिया का बड़ा लड़का वसीयत में मुखिया बनना है। मुखिया का यह स्थान वंशानुक्रम में बड़े पुत्र को ही मिलता है।

आदिवासियों में वसीयत का एक और महत्वपूर्ण क्षेत्र है। आदिवासी परम्परा में आत्मवादी रहे हैं। वे भोपे के माध्यम से अपने पूर्वज या देवी-देवताओं

से सम्पर्क स्थापित करते हैं। सामान्यतया एक आदिवासी गाँव में एक भोपा हुआ करता है। आपात् स्थिति में गाँव के लोग भोपे के पास जाया करने हैं। वर्षा कब होगी, पशुओं में फैली संक्रामक बिमारी कब समाप्त होगी, आदि कुछ सार्वजनिक समस्याएँ हैं जिन पर निवारणात्मक सुझाव भोपा देता है। भोपा की यह सत्था वसीयत में बड़े पुत्र को मिलती है। पिता भोपे की कार्य प्रणाली को अपने इस पुत्र को सिखाता है। यदि किन्हीं परिस्थितियों में बड़ा पुत्र अयोग्य हो तो यह वसीयत दूसरे पुत्र को प्राप्त होती है। किसी भी परिस्थिति में यह मसला परिवार का है और पिता इसका निर्णय परम्परा के अनुसार करता है।

वसीयत या उत्तराधिकार सम्बन्धी मामलों का निर्णय सामान्यतया परिवार का मुखिया करता है। यदि परम्पराओं के निर्वहन में कोई अन्तर हो तो स्वजनो को भी इस प्रक्रिया में सम्मिलित कर लिया जाता है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, वसीयत सम्बन्धी समस्याओं का निशान अधिक से अधिक जनजाति पचायत तक पहुँचता है।

### वत्तक पुत्र (Adoption)

दुनिया के आदिवासियों में कहीं भी दत्तक-व्यवस्था नहीं है। हमारे देश में आदिवासी जो हिन्दुओं के सम्पर्क में आए हैं, उनमें कहीं-कहीं पुत्र गोद लेने की परम्परा प्रारम्भ हुई है। हिन्दुओं में गोद लेने या दत्तक व्यवस्था के पीछे एक पूरा सिद्धान्त है। मोक्ष प्राप्ति के लिए पुत्र द्वारा पिण्ड-दान देना आवश्यक है। वंश की परम्परा को बनाए रखना भी हिन्दुओं में एक धार्मिक आवश्यकता है। इन्हीं कुछ कारणों से हिन्दुओं में यदि किसी परिवार में पुत्र जन्म नहीं होता तो दत्तक पुत्र रखने की धार्मिक व्यवस्था है। आन्तरिक अचलो में रहने वाले आदिवासी जो हिन्दू व्यवस्था से प्रभावित हैं, अपने भाई या निकट के स्वजनो के पुत्र को गोद रखते हैं। ऐसा करने में आदिवासी किसी धार्मिक सिद्धान्त से प्रेरित हो, ऐसा नहीं लगता। उनकी सबसे बड़ी कठिनाई कृषि की देखभाल करना है। एक बृद्ध आदिवासी उन दोनों की देखता है जब वह काम करने योग्य नहीं रहेगा और उसके सेत खाती पड़े रहेगे। बृद्धावस्था के जीविकोपार्जन के लिए वह दत्तक व्यवस्था उपयोगी मानता है। इसके विरुद्ध में देश की कुछ आदिम जातियाँ, सेवा विवाह परम्परा भी अपनाती हैं। घर जमाई व्यवस्था भी एक प्रकार से वसीयत के अभाव को पूरा करती है। मुखिया की मृत्यु के बाद घर जमाई औपचारिक रूप से परिवार का उत्तराधिकारी बन जाता है।

आदिम समाजों में पाई जाने वाली वंश परम्परा, वसीयत और उत्तराधिकार व्यवस्था या यदि कोई सरल विश्लेषण किया जाए तो कहना पड़ेगा वंश परम्परा का आधार मातृ, पितृ या उभयपक्षीय होता है। वंश परम्परा की प्रकृति के अनुसार वसीयत और उत्तराधिकार के मानक भी निश्चित होते हैं। मातृ परिवारों में यह

वसीयत माता के नाम पर वंश परम्परा चलती है। सम्पत्ति तथा आध्यात्मिक वसीयत माता से पुत्री को मिलती है। पितृवशीय परिवारों में यह वसीयत पुत्र के नाम होती है। उभयवशीय परिवारों में उत्तराधिकार दोनों की ओर से होता है। जहाँ तक चल सम्पत्ति के अधिकार का प्रश्न है, आदिवासियों के पास सामान्यतया ऐसी सम्पत्ति नगण्य होती है। थोड़ी जमीन, शिकार के जंगल या समुद्र का एक परम्परागत भाग और ऐसी ही कुछ वस्तुएँ जिन्हें वसीयत में पिता पुत्र को या माता पुत्री को देते हैं। आधुनिकीकरण के प्रभाव से पितृवशीय परिवार न मातृ-वशीय बने हैं और न मातृवशीय पितृवशीय बने हैं। लेकिन वसीयत और उत्तराधिकार के क्षेत्र में कुछ परिवर्तन आए हैं। वे आदिवासी जो ईसाई बन गए हैं, उन्होंने सामान्यतया विदेशी मॉडल अपनाया है। इसके दृष्टान्त नागा, मीज़ो और गारो जनजातियाँ हैं। दूसरी ओर वे जनजातियाँ जो हिन्दू सामाजिक व्यवस्था से प्रभावित हैं, उन्होंने हिन्दुओं की वंश परम्परा, वसीयत और उत्तराधिकार व्यवस्था को अपनाया है।



# 3

## आदिम राजनीतिक व्यवस्था

(Primitive Political System)

मानव समाज एव सांघाजिक संगठन के रूप में सकार में पाए जाने वाले अन्य समाजों से निरन्तर प्रविष्टिपूर्ण करता रहता है चाहे वह समाज आदिम हो, ग्रामीण हो अथवा नगरीय हो। कोई भी समाज तब तक बना रहता है जब तक उसके सदस्य अपनी संगठनात्मक गतिविधियों के द्वारा अपनी आर्थिक, शारीरिक, सामाजिक, राजनीतिक आदि आवश्यकताओं की पूर्ति करते रहते हैं। यही कारण है कि प्रत्येक प्रकार के समाज में किसी न किसी प्रकार का संगठन (Organization) एव व्यवस्था (System) अवश्य दिखाई देती है। इनमें से कुछ संगठन औपचारिक (Formal) हो सकते हैं जबकि कुछ अनौपचारिक (Informal) हो सकते हैं।

प्रत्येक सामाजिक व्यवस्था में राजनीतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करने के लिए एक प्रकार की राजनीतिक व्यवस्था या राजनीतिक संगठन अवश्य पाया जाता है। राजनीतिक व्यवस्था के अन्तर्गत मूल में हम समाज को नियन्त्रित करने वाली शक्तियों (Forces) को रखते हैं। दूसरे शब्दों में राज्य या राजनीतिक संस्थाओं के पास शक्ति अथवा बल होते हैं एव इस शक्ति एव बल का प्रयोग राजनीतिक संस्थाएँ अपने राज्य के निवासियों पर सामाजिक नियन्त्रण एव व्यवस्था को बनाए रखने के लिए करती हैं।

इसी प्रकार राजनीतिक संस्थाओं के पास नियन्त्रण के लिए राजनीतिक बल का प्रयोग दो प्रमुख विधियों के द्वारा किया जाता है। इनमें से एक कानून (Law) के द्वारा होने वाला नियन्त्रण है, वहीं दूसरा युद्ध (War)। किसी भी समाज के लिए कानून एक बहुत बड़ी व्यवस्था है। होम्स लिखते हैं 'यदि तुम्हारा विषय कानून है तो मानवशास्त्र में तुम्हारी सड़क बहुत सीधी है क्योंकि कानून का अध्ययन एक महान् मानवशास्त्री प्रवेश है।' दूसरी ओर युद्ध वह संगठित बल है जिसका प्रयोग राज्य, क्षेत्र एव सांस्कृतिक एकमतता को बनाए रखने के लिए किया जाता है।

का प्रतीक माना जाता है। इस प्रकार के उदाहरण आज से तीन सौ वर्ष पहले के दक्षिणी सूडान के नूबर (Nour) हैं। इस प्रकार के समाजों में अगर किसी दूसरी जनजाति के व्यक्ति को कोई व्यक्ति घायल कर दे तो उस जनजाति के प्रत्येक व्यक्ति को उससे बदला लेने का अधिकार होता है। यह भी आवश्यक नहीं कि बदला उसी व्यक्ति से लिया जाए, बल्कि उसके किसी निकट सम्बन्धी की हत्या करके भी बदला ले सकता है। हत्या के बाद उन दोनों कुलों में परस्पर भयकर रूप से सघर्ष की शुरुआत हो जाती है। इस स्थिति में बहुत अधिक वैमनस्य आ जाता है और इस स्थिति को ध्यान में रखकर की गई हत्या को कुल युद्ध (Blood Feud) कहा जाता है।<sup>1</sup> इस प्रकार के कुल युद्ध को दूर करने के उपाय भी सतिपूति देने के रूप में पाए जाते हैं। इवान्स प्रिटचार्ड के अनुसार सतिपूति करना और उसे स्वीकार करना कानून की सत्ता का संकेत है। नूबर जाति में जहाँ-जहाँ ऐसे लक्षण पाए जाते हैं, इवान्स प्रिटचार्ड ने उसे जनजाति की सजा दी है। जनजातियों में होने वाले झगड़े को युद्ध कहा जाता है। युद्ध में कोई व्यक्ति अगर किसी की हत्या कर देता है, तो उसे कुछ अनुष्ठान करने होते हैं और यह माना जाता है कि दण्डी अनुष्ठानों से वह उनके द्वारा होने वाले बुरे परिणामों से मुक्ति मिल जाती है। सामान्य कानून की सत्ता मानने के अर्थ में हम नूबर जनजाति को एक राजनीतिक समुदाय कह सकते हैं। लेकिन सारी जाति में एक भी ऐसा व्यक्ति नहीं मिल सकता, जिसका निश्चित दायित्व जाति के सार्वजनिक कार्यकलापों का समन्वय करना है।

जनजातीय समाजों में राजनीतिक सत्ता की आयु (Age) के आधार पर प्रस्थिति (Status) देने में उसकी भूमिका आयु महत्वपूर्ण नहीं होती, बल्कि उसकी सामाजिक आयु महत्वपूर्ण होती है। इस सामाजिक आयु को प्राप्त करने के लिए उन्हें कुछ विशेष प्रकार की दीक्षाओं को पूर्ण करना होता है। यह (दीक्षा) उन समाजों में भी पाई जाती है, जहाँ राजनीतिक कार्यों के लिए आयु को महत्व नहीं दिया जाता। दीक्षा काल में युवकों को गाँव के सामान्य जन-जीवन से अलग-अलग रहना पड़ता है। तरह-तरह की यातनाओं के लिए अपने आप को तैयार करना होता है। दीक्षा काल की समाप्ति पर परीक्षा को उत्तीर्ण करना भी आवश्यक हो जाता है। इस दीक्षा के पूर्ण हो जाने के उपरान्त ही उन्हें वयस्क माना जाता है। दीक्षा कई वर्षों की दूरी में होती है। बीच के समय को 'वेदकाल' के नाम से पुकारा जाता है। दीक्षा लेने वाले विभिन्न वर्ग बन जाते हैं। प्रत्येक वर्ग को अलग-अलग नाम दिया जाता है। इससे उस जनजाति में उस व्यक्ति को अपनी प्रस्थिति का पता लग जाता है कि वह किससे बड़ा है और किससे छोटा।

पूर्वो अफ्रीका की जनजातियों में आयु के आधार पर ही योद्धाओं को आक्रमण करने की एव सुरक्षा करने की जिम्मेदारी सौंपी जाती है। किम स्थिति

1 मानवशास्त्रियों ने आदिम राज्यों के लिए 'सामंतवाद' (Feudal) शब्द का प्रयोग किया है। 'Feudal' एवं 'Feud' में काफी साम्यता है। 'Feud' की उत्पत्ति 'Foe' (घट्टा) से हुई है और 'Feudal' की 'Fee' (शुल्क) से।

पर रहना है इसका निणय उनके समूह के बुजुर्ग लोग करते हैं। पश्चिमी अफ्रीका की जनजातियों में आयु समूह और सनितिवाई, जिनकी सहायता एच्छिक होती है, राज्यों तथा राजद्विहीन समाजों की राजनीतिक व्यवस्था में मिश्रित रूप में पाई जाती है।

आयु समूहों के आधार पर समाजों में राजनीतिक कार्यों का भार हम पूर्वी नाइजीरिया के क्रोस रिवर क्षेत्र के वासियों में देखते हैं। उमारे नामक गाँव की आबादी सन् 1935 में 11,000 थी। यह चार टीको में विभक्त थी। प्रत्येक टीका (300 में 600 घर) आयु समूहों में संगठित था। सार्वजनिक सेवाएँ इन्हीं समूहों में होती थी। जैसे दिन में जब सभी लोग खेत में काम करने जाते थे, उस समय घरों को आगजनों से बचाना, गाँव एवं खेत के बीच एवं गाँव एवं भरने के बीच की घास को साफ करना इस प्रकार की इन सेवाओं को कौन करेगा और किस आयु समूह के सदस्य करेंगे यह टीकों का मुखिया निश्चित करता था।

आदिम राजनीतिक व्यवस्था को समझने के लिए हमें दो तत्त्वों की विवचना पूरी विस्तार से करनी होगी—

(1) आदिम समाजों में सरकार (Government in Primitive Societies)

(2) आदिम समाजों में कानून (Law in Primitive Societies)

(1) आदिम समाजों में सरकार

आदिम राज्य में औपचारिकता पर आधारित सरकार नहीं होती है। जैसा कि हम अन्य समाजों में देखते हैं बहुत मोटे तौर पर कानून का नियमित करने के लिए बनाई गई संस्था को ही सरकार कहा जा सकता है। बी. एन. मजूमदार एवं टी. एन. मदान ने सरकार को परिभाषित करते हुए लिखा है कि 'सरकार कानून (Law) नामक सत्त्वानुक क्रिया को सम्पादित करने वाली समिति का कहते हैं।' सरकार तीन महत्वपूर्ण संस्थाओं, यथा कार्यपालिका, न्यायपालिका और व्यवस्थापिका के द्वारा प्राथमिक समाज में कार्य करती है। इसका कार्यभार निश्चित भूभाग में होता है। जैसे जैसे समाज सरन से जटिल रूप में विकसित होता है वैसे वैसे इसकी आवश्यकताओं की पूर्ति से सम्बन्धित विभिन्न व्यवस्थाएँ भी विशेषीकरण को प्राप्त करती जाती हैं। अनेक संगठन नए सामाजिक, आर्थिक, शैक्षणिक, राजनीतिक इत्यादि भी विविध संगठन में विकसित होते जाते हैं। जटिल समाज में सरकार ही राजनीतिक कार्यों की पूर्ति करती है। मजूमदार और मदान ने सरकार का अर्थ स्पष्ट करते हुए लिखा है कि 'पूरे समाज या इसके हिन्दी प्रतिनिधियों द्वारा सामाजिक प्रचलनों एवं कानूनों के समाज सम्मत प्रशानन की भूमिका का निर्वाह सरकार करती है लेकिन ये कार्य आदिम राज्य में सरकार के बिना ही पूरे होते हैं।'

इनके अनुसार सरकार में मुख्य चीज जनता या समाज है और उसी में से

कुछ प्रतिनिधि व्यक्ति' समाज द्वारा बनाए गए कानून को चानिन करन एव उसे गति देने का कार्य करते हैं। कानून बिना सरकार के अपना कोई महत्व नहीं रखता क्योंकि उसे (कानून को) समाज पर लागू तभी किया जा सकेगा, जबकि समाज में एक शक्तिशाली सरकार होगी। सरकार द्वारा तीन प्रकार के कार्यों को किया जाता है—सांविधानिक, न्याय सम्बन्धी एवं प्रबन्धकारी कार्य। इन कार्यों को विशिष्ट राज्य के सम्दर्भ में विशिष्ट रूप से समझा जाता है। तभी हम इनके अर्थ को पुनः पुनः सही रूप में समझ सकेंगे। जैसे सामान्य रूप से अगर हम इनका अर्थ समझना चाहें तो हम कह सकते हैं कि सरकार के प्रथम पक्ष (सांविधानिक) का कार्य है कानूनों का निर्माण करना, सरकार को एक ढाँचा प्रदान करना। जब सरकार का न्यायिक कार्य शुरू होता है, तो इसे हम इसका प्रकाशमय ढाँचा कह सकते हैं। इन दोनों कार्यों को संतुलित करने के लिए सरकार को एक कार्य और करना होता है वे ही उसके प्रबन्ध सम्बन्धी कार्य कहलाते हैं। इन तीनों पक्षों को मिला देने से ही सरकार नाम की व्यवस्था हमारे समक्ष स्पष्ट होती है।

आदिम समाज में नमत (Public Opinion) और प्रथाएँ (Customs) इस कार्य को करती हैं। घम भी इस कार्य को करता है। मजमदार और मदान ने कुछ ऐसे उदाहरण दिए हैं जिससे स्पष्ट होना है कि सरकार की कुछ विशेषताएँ आदिम समाज में भी हैं। उन्होंने मोल्डन की र के विचार देते हुए लिखा है नि सिव या कुल (Clan) का एक पक्ष मूलनीयता होता है। भारत की जनजातियाँ या कुल हमेशा किसी भीौानिक क्षेत्र से घनिष्ठताम रूप में सह-सम्बन्धित होते ही हैं।

विश्व की जनजातियों में किसी न किसी प्रकार सरकार प्रचलन दिखाई देता है। उत्तरी अमेरिका की इण्डियन जनजाति में जनान्त्रिक विशेषताएँ मिलती हैं। अफ्रीका की जनजातियों में भिन्न भिन्न प्रकार के शास तन्त्र मिलते हैं जैसे— नेतृत्वविहीन घुमक्कट जनजातियाँ, सशक्त रातन्त्रीय सत्तावादी जनजातियाँ और राजाओं एवं सैनिकों के बीच बँटी सत्ता वाली जनजातियाँ। मजमदार और मदान ने भिन्न भिन्न प्रकार की शासन-व्यवस्था सरकार से सम्बन्धित बताई है।

मोर्गन, हेनरी मेन एवं अन्य मानवशास्त्रियों के अनुसार आदिम समाजों की व्यवस्था को परमाणुविक (Atomic) एवं व्यक्तिवादी माने हैं और कहते हैं कि इन समाजों में व्यक्ति को नातेदारी प्रथा (Kinship System) ही नियन्त्रित कर लेती है। अतः इन समाजों में किसी भी प्रकार की सरकार की आवश्यकता नहीं है। वहाँ सरकार द्वारा किए जाने वाले कार्यों को वे आपस में मिलकर कर डालते हैं। मोर्गन ने तो आदिम समाजों में सरकार के प्रचलन को ही नकारा है और अपने उद्बिकासीय सिद्धान्त में भी राज्यतन्त्र को बहुत बाद में स्थान दिया।

उन्होंने राज्यतन्त्र का सह सम्बन्ध प्रतिनिधि प्रचार की केन्द्रीय सरकार, लेलन के आविष्कार तथा ध्वन्यात्मक वर्णवाला के उपयोग, जिनका उद्बिकास सम्प्रदाय नामक सबसे बाद की अवस्था के दौरान हुआ, के साथ जोड़ा है। फिर भी,



गोल्डन वीजर एव अन्य लेखकों ने यह बताने की कोशिश की है कि सिब या कुल (Sib or Clan) का पक्ष भूखेत्रीयता होता है। भारतीय जनजातियों के सम्बन्ध रूप में जानते हैं कि जनजातियाँ या कुल सदैव किसी भौगोलिक क्षेत्र से घनिष्ठतम रूप में हम सम्बन्धित होते ही हैं।

वील्स और हाइजर के अनुसार आदिम राज्य की निम्नलिखित विशेषताएँ हैं—

- (1) ये लोग कम अथवा पूर्ण रूप से परिभाषित सीमा क्षेत्र के निरन्तर साथ-साथ रहते हैं।
- (2) इनकी सामान्य संस्कृति और सामान्य भाषा होती है।
- (3) इन लोगों में एकता की भावना होती है जिसके द्वारा सभी सदस्य अपने को बाहर के लोगों से अलग समझते हैं।
- (4) सदस्यों में परस्पर एक सम्बन्धी मित्रता के सम्बन्धों की परम्परा होती है। यद्यपि कुछ स्थानीय समूह के सदस्य परस्पर बन्धुत्व के द्वारा सम्बन्धित होते हैं लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि सभी लोग सम्पूर्ण सम्बन्धों से सम्बन्धित हों।

वील्स और हाइजर के अनुसार आदिम समाज में राजनीतिक व्यवस्था एक नेता का नेताओं के समूह द्वारा बनाया जाता है। यह समूह के सदस्यों पर प्रभुत्व रखते हैं। नेता लोग राजनीतिक समूह में शान्ति बनाए रखते हैं, सामुदायिक व्यापार का संगठन और पथ-प्रदर्शन करते हैं, और समूह की गतिविधियों का संचालन करते हैं जैसे कि पड़ोसियों के विरुद्ध युद्ध करना। आदिवासी राजनीतिक संगठन पूर्ण रूप से बन्धुत्व सम्बन्धियों का भी हो सकता है। इनके कार्य भी इसीलिए अधिक सीमित होते हैं।

अगर हम विभिन्न जनजातियों में देखें तो हमें प्रत्येक जनजाति में किसी न किसी प्रकार की सरकार अवश्य देखने को मिलती है। उत्तरी अमेरिका की इण्डियन जनजातियों में जनतन्त्र को बहुत अधिक महत्व दिया जाता है। इसलिए इनके पूरे के पूरे समाज जो 'बुलिफ समाज' के नाम से पहचाना जाता है। इनमें कई जनजातियों में मुखिया की सत्ता भी पाई जाती है। अफ्रीका की जनजातियों में भी कई प्रकार के शासनतन्त्र देखने को मिलते हैं। इनमें किसी भी प्रकार के नेतृत्व सहित धूमकंड जनजातियों के साथ ही साथ शक्तिशाली राजतन्त्रीय संस्थाओं वाली जनजातियाँ पाई जाती हैं। राजा एव सैनिकों के बीच सत्ता एव दायित्वों के वितरण वाली जनजातियाँ भी अफ्रीका में देखने को मिल सकती हैं। इसी प्रकार आस्ट्रेलिया की जनजातियों में भी किसी न किसी प्रकार की प्रबन्धकारिणी प्रभिसत्ता (Authority) पाई जाती है।

जनजातियों में सत्ता किसके हाथ में होगी इसमें हम विभिन्नता देने को मिलती है। कुछ समाजों में सत्ता दो व्यक्तियों के हाथ में रहती है। एक व्यक्ति

सामाजिक एवं धार्मिक पक्ष में अपने अधिकार रखता है और दूसरा पारलौकिक क्षेत्र में अपने अधिकार रखता है। कुछ ऐसे भी समाज हैं, जहाँ कि सत्ता एवं या दो व्यक्तियों के हाथ में न रह कर एक परिपद के हाथ में रहती है, उसमें कुछ सदस्य होते हैं जो कि समान अधिकार रखते हैं। उन समाजों में मुखिया भी होता है और परिपद प्रत्येक कार्य में मुखिया की सहायता करती हैं। इन परिपदों के सदस्य समूह के वयोवृद्ध लोग होते हैं। कुछ ऐसे समाज भी पाए जाते हैं जहाँ सम्पूर्ण शासन कुछ गिने-चुने लोगों के हाथ में पीढ़ी दर पीढ़ी चला आता है। इन सबके अलावा कुछ ऐसे समाज हैं जहाँ पर कि आकस्मिक नेतृत्व की बात पाई जाती है। जहाँ जीवन के विभिन्न पक्षों में विभिन्न लोगों को नेतृत्व प्रदान किया जाता है और नेतृत्व का आधार वहाँ कुशलता होती है। उदाहरण के लिए शिकार के लिए जाते समय वे लोग शिकार सम्बन्धी कुशलता वाले व्यक्ति को अपना नेतृत्व सौंपते हैं।

## (2) आदिम समाजों में कानून

सर्वप्रथम मैलिनवॉस्की ने इस तथ्य को स्पष्ट किया था कि आदिम समाज में भी कानून व्यवस्था होती है। वैज्ञानिकों का यह मानना कि आदिम समाज में (जैसा कि मोगन ने कहा था) साम्यवाद (Communism) होता है, गलत धारणा है। मजूमदार और मदान ने भी लिखा है "लम्बे समय तक इस बात पर जोर दिया जाता रहा था (आरोपित तौर पर) कि अग्र हिंसा, अराजकता एवं कयास (अध्यवस्था) आदिम समाज की विशेषताएँ हैं।" आदिम कानून भी प्रधानतः फौजदारी कानून होता है। मैलिनवॉस्की के पहले के सभी सामाजिक वैज्ञानिकों की यही धारणा थी। उन्होंने कहा कि जर्मनी के आदिम कानून का अध्ययन करने वाले आदिम समाज में 'आदिम-कामाधार', 'समूह विवाह', 'समूह उत्तरदायित्व', 'समूह न्याय', 'समूह सर्पान्' का समर्थन करते थे और व्यक्तिगत अधिकार और जिम्मेदारी का अभाव आदिवासियों में पाते थे। सभी वैज्ञानिक मोगन के साम्यवाद के सिद्धान्त को सही मानते थे।

फ्रांस, जर्मनी, अमेरिका और अंग्रेजों के सेखों में मैलिनवॉस्की ने यही लिखा पाया कि आदिम समाजों में व्यक्ति पूर्ण रूप से समूह, गोत्र अथवा जनजाति द्वारा नियंत्रित होता है। दुर्खीम ने भी यही मत जनजातियों की राज्य-व्यवस्था के सम्बन्ध में व्यक्त किया था। आदिम राज्य की विशेषताओं का वैज्ञानिकों ने बीसवीं शताब्दी के आरम्भ तक कोई विशेष अध्ययन नहीं किया। मैलिनवॉस्की ने कहा कि अध्ययन नहीं करने का कारण यह नहीं था कि वैज्ञानिकों का ध्यान इस ओर नहीं गया बल्कि उसके विपरीत वैज्ञानिक यह मानकर चले थे कि वहाँ तो केवल साम्यवाद होता है, कानून जैसी कोई व्यवस्था नहीं होती है। लेकिन उनका ऐसा मानना गलत था।

लोवी (Lowie) ने भी पहले के वैज्ञानिकों की यह धारणा गलत बताई है कि आदिम समाज में अग्रहिंसा, आदि होती है और आदिम कानून प्रधानतः फौजदारी कानून होता है। मैलिनवॉस्की, रेडक्लिफ ब्राउन और लोई का कहना

है कि आदिम समाजों में दोनों ही कानून दीवानी और फौजदारी होते हैं। उनके अनुसार आदिम समाजों में अन्तर-पारस्परिक सम्बन्ध निर्धारित प्रवृत्ति द्वारा नियन्त्रित तथा सम्पत्ति का उत्तराधिकार सुनिश्चित रीति रिवाजों द्वारा संचालित होता है। इसीलिए इनमें सीमित रूप में दीवानी कानून का प्रचलन भी मिलता है। मेलिनांस्की ने अपनी पुस्तक 'नाइम एण्ड कम्पन इन सर्वेज सोसाइटी' में अनेक उदाहरण देकर स्पष्ट किया है कि इन समाजों में दीवानी कानून भी होते हैं। लोर्ड ने आदिम कानून की निम्नलिखित तीन मुख्य विशेषताओं का उल्लेख किया है—

- (1) आदिम कानून मोटे तौर पर सज्जनता सम्बन्धों के अर्थ में जाना जाता है,
- (2) आदिम कानून न्यूनाधिक रूप में नैतिक मानदण्डों एवं जनमत के सन्ध्य होता है, और
- (3) आदिम कानून में अपराध और क्षति में अन्तर नहीं किया जाता है।

कानून राजनीतिक व्यवस्था का एक महत्वपूर्ण साधन है जिसके द्वारा समाज में शान्ति और सुरक्षा बनाई जाती है। आधुनिक समाज की तुलना में आदिम समाज में कानून का रूप सामाजिक नियम एवं प्रथाओं के रूप में होता है इसी बात को मेलिनांस्की ने कानून की मानवशास्त्रीय परिभाषा देते हुए बताया कि कानून एक व्यक्ति के अधिकार के रूप में समझा जाता है तथा दूसरे व्यक्ति को कर्तव्य माना जाता है। ये अनावेज्ञानिक मान्यता प्राप्त ही नहीं होते हैं अपितु निश्चित सामाजिक व्यवस्था और प्रतिबंधित शक्ति द्वारा मान्यता प्राप्त होते हैं तथा पारस्परिक सेवाओं के आदेश प्रदान पर आधारित होते हैं।

होबल (Hobbes) ने भी आदिम कानून की विशिष्टताओं पर प्रकाश डालते हुए कहा है—कानून एक सामाजिक नियम है जिसका उल्लंघन होने पर घमस्की देने या दंडन में शारीरिक बल का प्रयोग करने का अधिकार एक ऐसे समूह को होता है जिसे ऐसा करने का समाज द्वारा मान्य विशेषाधिकार प्राप्त है। यह कथन भी आदिम समाज की कानून सम्बन्धी विशेषताओं पर प्रकाश डालता है। कानून का रूप आदिम समाज में एक सामाजिक नियम के रूप में देखा और पहचाना जाता है। उसका उल्लंघन करने पर दण्ड भी दिया जाता है।

कार्डोजो (Cardozo) ने आदिम कानून को आचरण का नियम बताया है। उन्होंने भी आदिम कानून को ध्यान में रखकर कानून की निम्नलिखित व्याख्या की है—“कानून आचरण का वह सार नियम है जिसे इस निश्चय से प्रतिपादित किया जाता है कि यदि भविष्य में उसकी सत्ता को चुनौती दी गई तो उसे आदालतों के द्वारा लागू किया जाएगा।”

आदिम समाज में कानून का विकास प्रथाओं और रूढ़ियों से स्वतः तथा धीरे-धीरे होता है। रेडफील्ड का कहना है कि अमेरिका और फिलिपिंस की कुछ जनजातियों में मुखिया द्वारा कानून में सुधार किए जाते हैं।

साधारणतया सम्पूर्ण समाज ही कानून का निर्माण करता है। यदि कानून को (जैसा कि मेलिनाँस्की का कहना है) समाज द्वारा मान्यता प्राप्त समूह के सदस्यों के व्यवहारों के नियन्त्रण के रूप में मान लिया जाए तो आदिम समाज के नियम भी कानून हैं। वहाँ पर भी समूह की अभिमति तोड़ने पर व्यक्ति को सजा दी जाती है। आदिम समाज की प्रथाएँ और आधुनिक समाज के कानून अपने-अपने समाज में व्यवस्था और सुरक्षा का कार्य करते हैं। प्रथाएँ सामाजिक नियमों के साथ घुली-मिची रहती हैं जबकि कानून का निर्माण राज्य द्वारा किया जाता है। प्रथाएँ स्वयं धीरे-धीरे विकसित होती हैं। ये सामाजिक कार्य-विधियाँ हैं जिनका विकास सामाजिक अन्न क्रिया द्वारा होता है।

आदिम समाजों में भी किसी न किसी प्रकार की ऐसी व्यवस्था मिलती है जिसके द्वारा व्यक्ति अपने अधिकार की माँग कर सकता है और जनमत तैयार करके उसकी पूर्ति करने के लिए सम्बन्धित व्यक्ति को मजबूर कर सकता है। मेलिनाँस्की ने उस प्रकार के कुछ तरीकों का वर्णन अपनी पुस्तक 'क्राइम एण्ड कस्टम इन नवेज सोसाइटी' में किया है। ये कानून व्यवस्था के तरीके निम्न हैं—जो ट्रोब्रियेण्ड द्वीप की जनजातियों में इन्होंने पाए।

इक या काला—इसमें दो सम्बन्धित दल एक-दूसरे पर जोर-जोर से चिल्लाते हैं तथा अपने-अपने पक्ष में जनमत तैयार करने के लिए प्रमाण प्रस्तुत करते हैं तथा आपसी झगड़े तय किए जाते हैं। लेकिन कभी-कभी इक या काला विधि के द्वारा झगड़े तय होने के स्थान पर आपसी सम्बन्ध बिगड़ भी जाते हैं। मेलिनाँस्की ने और भी तरीकों का उल्लेख किया है जैसे व्यरापाकू, बनयदूबूटाव, श्वारा और कयास आदि। मजूमदार और मदान ने भी कहा है कि समूह द्वारा की जाने वाली टीका-टिप्पणियों के प्रति व्यक्ति काफी सजग रहता है। आदिम समाज में लोग कानून का पालन सामूहिक जनमत के प्रभाव के कारण करते हैं। कानून के पालन करवाने में धर्म (Religion) का भी बहुत प्रभाव होता है। कानून या प्रथा का उल्लंघन पाप माना जाता है। पाप करने पर अलौकिक शक्ति द्वारा दण्ड दिए जाने का भय होता है। यही कारण है कि निकटाभिगमन, योनाबार और जादू-टोने आदि का लोग उल्लंघन नहीं करते हैं। आदिम प्रथाओं को कानून जैसी शक्ति होती है।

आदिम समाज में कानून बनाने, उसे लागू करने तथा दण्ड देने के सम्बन्ध में उतना सुव्यवस्थित और स्पष्ट सगठन नहीं मिलता है जितना कि आधुनिक समाजों में होता है। आदिम समाज के दण्ड (Punishment) का रूप भी काफी भिन्न होता है। यहाँ पर जैसे को तैसा के आधार पर दण्ड दिया जाता है। व्यक्तिगत दण्ड पूर्ति का ध्यान नहीं रखा जाता है। इन उपरोक्त गुणों के आधार पर आदिम कानून के सम्बन्ध में अग्रलिखित विशेषताओं को संक्षिप्त में प्रस्तुत किया जा सकता है—

- (1) आदिम समाज के कानून स्वजन सम्बन्धों पर आधारित होते हैं,
- (2) साधारणतया इनकी कोई निश्चित भूभाग या भौगोलिक सीमा नहीं होती है,
- (3) आदिम समाजों में जनमत का प्रभाव अधिक पाया जाता है तथा व्यक्ति को कानून का नहीं अपितु जनमत का पालन करना पड़ता है,
- (4) आदिम समाज में सार्वजनिक अपराध और व्यक्तिगत अपराध में आधुनिक समाजों की भाँति अन्तर नहीं होता है,
- (5) इस समाज की प्रथाओं का वही प्रभाव और नियन्त्रण होता है जो आधुनिक समाज में कानून का होता है, और
- (6) आदिम समाजों में समाज विरोधी अपराध अधिक पाए जाते हैं तथा दण्ड भी अपराधों को सजा देने के लिए लिया जाता है और व्यक्तिगत हानि की पूर्ति का ध्यान नहीं रखा जाता है।

अल्प जनसंख्या वाले इन आदिम समाजों में परस्पर सामाजिक सम्बन्धों और जनमत का विशेष महत्त्व होता है, क्योंकि आदिम समाज प्राकार में छोटे होते हैं इसीलिए इनकी राजनीतिक व्यवस्था में जनमत का विशेष स्थान होता है। मजूमदार और मदान ने कहा है कि आदिम समाजों में लोग के जीवन पर जनमत का अत्यधिक सशक्त प्रभाव पड़ता है। इस प्रभाव का मूल कारण आदिम समाज का छोटे और सीमित भौगोलिक क्षेत्र में बसा होना है तथा अल्प जनसंख्या का होना है और परस्पर घनिष्ठता के सम्बन्ध का होना है। जनमत का प्रभाव शांति और सुरक्षा का बनाए रखने पर अत्यधिक पड़ता है। सभी सदस्य परस्पर बंधुत्व सम्बन्धों से सम्बन्धित होते हैं। अपनी अनेक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक-दूसरे पर आश्रित होते हैं इसी कारण आदिवासी समाज का परम्पराओं, प्रथाओं और जनमत का पालन स्वतः करत हैं। बल के प्रयोग का डर उतना नहीं होता है जितना कि एक-दूसरे के सम्बन्ध और जनमत का प्रभाव होता है। आदिम कानून के पीछे नैतिक बल होता है मगर कोई जनमत का उल्लंघन करता है तो समाज उसका बहिष्कार कर देता है।

सदस्यों को इसका बहुत भय रहता है और उसी भय के कारण व्यक्ति समाज के नियमों का पालन करता है। आदिम कानून का पालन सदस्य इसलिए भी करते हैं क्योंकि कानून का विकास लोगों के आदर्श, नैतिक मान्यताओं और जनमत से होता है। जनमत समाज के अनुकूल होता है। मजूमदार और मदान ने लिखा है कि “न इससे (जनमत) कोई बच सकता है और न इसके विरुद्ध सरसण प्राप्त किया जा सकता है। ऐसे समाज में कानून के हाथ काफी लम्बे होते हैं फिर भी सम्भवन इतने लम्बे एवं निर्मम नहीं जितने हमारे अपने समाज में होते हैं।”

बील्स एव हाइजर ने जनजातीय राजनीतिक व्यवस्था को सामान्य रूप से तीन श्रेणियों में विभक्त किया है—

(1) वे समाज जितने राजनीतिक व्यवस्था सही अर्थों में नहीं है, अर्थात् जहाँ स्थानीय समूह में व्यक्तिगत परिवारों के मुखिया से अन्य अलग से कोई निश्चित नेता नहीं है। ऐसे समाज छोटे आकार तथा विस्तृत क्षेत्र में फैले हुए पाए जाते हैं।

(2) दूसरी श्रेणी में राजनीतिक रूप से संगठित राज्यों के संगठन, गिरोह अथवा कबीले आते हैं, जिनमें जनसंख्या अपेक्षाकृत पहले से अधिक होती है। अर्थ व्यवस्था अधिक सुरक्षित होती है किन्तु वस्तु विनिमय के लिए बचत नहीं होती। युद्ध अक्सर होते हैं तथा उनको महत्ता भी दी जाती है। समुदाय इससे नष्ट नहीं होता, विजयी समूह शत्रु को एक क्षेत्र से हटाने में सफल होता है परन्तु हारे हुए समूह का आर्थिक एवं राजनीतिक पतन नहीं कर पाता।

(3) तीसरी श्रेणी में वे समाज आते हैं जो राज्यों को जीतकर अपने आधिपत्य में कर लेते हैं। जीते राज्यों को नष्ट नहीं किया जाता अपितु उनसे हर्जाना वसूल किया जाता है, तथा उसे राज्य का ही एक उपभाग अथवा एक निम्न वर्ग के रूप में मान लिया जाता है। इस प्रकार में जनसंख्या अधिक होती है तथा आर्थिक उत्पादन भी विनिमय योग्य होता है। शासन की बागडोर एक वंशानुगत अभिजात वर्ग के हाथ में होती है।

### भारतीय आदिम समाजों में राजनीतिक व्यवस्था (Political System in Indian Primitive Societies)

भारतीय आदिम समाजों में हमें अनेक प्रमुख जनजातियों की राजनीतिक व्यवस्थाओं का उल्लेख मिलता है। यद्यपि हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि स्वतन्त्रता प्राप्ति के बाद भारतवर्ष के समस्त निवासी चाहे वह किसी समूह या समुदाय के हो प्रभुता सम्पन्न भारतीय गणराज्य के नागरिक हैं एवं सभी भारतीय संविधान के अन्तर्गत कार्य करते हैं। सभी पर भारतीय दण्ड संहिता (I. P. C.) लागू होती है। अतः जब हम भारतीय समाजों में पाई जाने वाली आदिम समाजों की जनजातियों की बात करते हैं तो हम दो बातों का विशेष ध्यान रखते हैं। प्रथम तो यह कि यह जनजाति समूह भारतीय संविधान के द्वारा ही संचालित होते हैं एवं द्वितीय यह है कि भारतीय संविधान द्वारा संचालित होने के बावजूद भी यहाँ कुछ जनजाति समूह ऐसे हैं जिनकी अपनी परम्परागत राजनीतिक व्यवस्था अब भी है इस प्रकार हम देखते हैं कि भारत में जनजातियों में दोनो प्रकार की राजनीतिक व्यवस्थाओं का उल्लेख दिखाई देता है।

जब हम जनजातियों को भारत में देखते हैं, तो हमें इनमें विभिन्न राजनीतिक व्यवस्थाएँ दिखाई देती हैं। अंशमान द्वीप की जनजातियों की राजनीतिक व्यवस्था का मुहावरा उनकी बन्धुत्व व्यवस्था (Kinship System) है। अनेक परिवार जो बन्धुत्व में बँधे होते हैं, एक सामान्य तथा स्थाई संघ का निर्माण करते हैं। एक गाँव का निश्चित भू-भाग होता है और इनमें अन्य पड़ोसी जनजातियाँ

कोई हस्तक्षेप नहीं करती। उन मन में नेतृत्व उन लोगों का होता है जो नित्य या युद्ध काल में निपुण होते हैं। संघ का कार्य क्षेत्र मानवजिक नियन्त्रण स्थापित करना होता है। यदि जनजाति या कोई मध्यम ऐसे कार्य करना है जो जनजाति संगठन की प्रविष्टि को ठेस पहुँचाता है तो मध्य उसे दण्ड देना है। यह सन हत्यारो और अन्य अवरोधियों को भी दण्ड देना है। वैसे सामान्यतया दंडमान की जनजातियों के इस संघ का कार्य क्षेत्र अब मात्र सामाजिक और सांस्कृतिक अधिक है।

यहाँ हम कुछ प्रमुख भारतीय जनजातियों की राजनीतिक व्यवस्थाओं का उल्लेख करेंगे—

(1) सयाल जनजाति की राजनीतिक व्यवस्था (Political System of Santhal Tribe)—सयाल जनजाति में प्रशासन का सारा कार्य मुख्यतः मुखिया एवं उसके सहायकों के हाथ में रहता है। मुखिया को माँभी कहा जाता है जिसे गाँव के लोग चुनते हैं। कोई तय्यार एवं उत्सव एवं विवाह वगैरें माँभी की अनुमति एवं उसकी अनुपस्थिति में सम्पन्न नहीं हो सकता है। गाँव के ममल बाहरी एवं आन्तरिक मामलों में उसका प्रतिनिधित्व रहता है। वह गाँव वालों से लगान भी वसूल करता है। यदि सयाल गाँव का मुखिया सयाल न होकर किसी अन्य जाति का होता है तो सयाल जाति का ही एक मुखिया होता है जिसे हादी माँभी कहते हैं, जो लगान वसूल करने तथा वे कार्य, जो कि सरकार मुखिया के मार्फत करवाती है, के प्रतिरिक्त सभी कार्यों को करता है।

मुखिया का सहायक परमानिक (Parmanik) जोग माँभी—माँभी के दो सहायक होने हैं—परमानिक माँभी का प्रमुख सहायक होता है तथा उसी (माँभी) के द्वारा ही उसकी नियुक्ति होती है। यदि नि सन्तान रहते हुए माँभी की मृत्यु हो जाती है प्रथम यदि माँभी के कोई भाई न हो तो ऐसी स्थिति में परमानिक ही उसका कार्य सम्भालता है। अपने सामाजिक प्रकायों में माँभी को जोग माँभी द्वारा सहायता मिलती है। जोग माँभी का प्रमुख कार्य बिरादरी में लोगों के आचरण पर ध्यान रखना है। विवाह सम्बन्धी विषयों का सुलझाना भी जोग माँभी का ही कार्य है। जोग माँभी का भी एक सहायक होता है जिसे जोग परम निक कहा जाता है जो कि जोग माँभी की अनुपस्थिति में उसका कार्यभार सम्भालता है।

गोदेत (Goddet)—गाँव के मुखिया का चपरासी होता है, जो मुखिया का सन्देश लोगों तक पहुँचाता है और उन्हें किसी सभा, उत्सव आदि के लिए बुलाकर एकत्र करता है।

परगनैत (Parganait)—यह व्यक्ति धनक गाँवों का मुखिया होता है। जिस प्रकार माँभी का एक सहायक होता है, उसी प्रकार परगनैत का भी एक सहायक होता है जिसे देश माँभी कहते हैं। परगनैत चाकनादारों की नियुक्ति भी करता है जो कि सन्देश बाहकों का कार्य करते हैं।

सन्ध्याल जनजाति में सबसे बड़ा राजनीतिक संगठन बंग्लो (Bungalow) होता है। प्रत्येक बंग्लो में दो परिषदें (Council) होती हैं। अपर परिषद् को पचायत कहा जाता है जिसका उच्चस्त अधिकारी बंग्लो का परमर्नत होता है तथा गाँव के मुखिया इस पचायत के सदस्य होते हैं। पंचायत जनजाति सम्बन्धी महत्वपूर्ण मसलों पर निर्णय लेती है।

परिषद् का दूसरा प्रकार कुलीद्रूप (Kulidrup) होता है। कुलीद्रूप को निचली सभा कहा जाता है। कुलीद्रूप में गाँव के परिवारों का प्रतिनिधित्व होता है एवं प्रत्येक परिवार का मुखिया कुलीद्रूप में शामिल होता है तथा गाँव का मुखिया परिषद् का अध्यक्ष होता है। गाँव के अन्य अधिकारी इस सदन के सदस्य होते हैं। छोटे-मोटे भगड़ों का निपटारा किसी निचली सभा द्वारा किया जाता है।

(2) उराँव जनजाति की राजनीतिक व्यवस्था (Political System of Oranv)—सुन्दर बन की उराँव जनजाति में पहले ग्राम पचायत तथा परहा पचायत दोनों थी परन्तु परहा पचायत का अस्तित्व धीरे-धीरे समाप्त होता जा रहा है। ग्राम पचायत छोटे छोटे धार्मिक सामाजिक विवादों का निपटारा करती है तथा परहा पचायत जो कि कई ग्रामों को मिलकर बनी है, दो गाँवों के बीच एक विवाद के बारे में विचार करती है।

ग्राम पचायत में बुजुर्गों एवं प्रभावशाली व्यक्तियों को ही मान्यता दी जाती है। प्राचीन समय में इन पचायतों का अधिकार क्षेत्र अधिक व्यापक था तथा पचायत के निर्णय का पालन किया जाता था, परन्तु अब जनजातीय पचायतों का महत्व कम हो गया है क्योंकि छोटे-छोटे विषयों पर भी ये लोग अदालतों में अपील करने लग गए हैं। ऐसा अक्सर तब होता है जबकि ग्राम पचायत का निर्णय उन्हें अमान्य होता है। उराँव पंचायत का गठन इस प्रकार होता है—

- (1) राजमोरल—मुखिया।
- (2) मन्त्री—राजमोरल का सहायक एवं परामर्शदाता।
- (3) सदस्य गण—सख्या निश्चित नहीं होती।
- (4) चौकीदार—सवाद वाहक।

पचायत का मुखिया आमतौर पर वंशानुगत होता है। उसकी मृत्यु के बाद उसका सबसे बड़ा लड़का राजमोरल बनता है। राजमोरल मन्त्री की नियुक्ति करता है तथा वह, गाँव के सयाने लोगों तथा मन्त्री की सलाह से सदस्यों का चुनाव करता है। चौकीदार का चुनाव पचायत करती है। चुनाव के बाद पंचायत के अधिकारी ईश्वर के नाम पर समस्त प्रभावशाली लोगों के समक्ष शपथ ग्रहण करते हैं। ग्राम पचायत मुख्यतया अब निम्न विषयों से सम्बन्धित भगड़ों को निपटाने का कार्य करती है—

- (1) मारपीट के मामले,
- (2) जमीन के मामले,



सम्पर्क में आने के परिणामस्वरूप परम्परागत रीति-रिवाजों एवं प्राचीन विधि व्यवस्था में महत्वपूर्ण परिवर्तन आ गए हैं तथा जनजातीय नेतागण स्वयं जनजातीय नियमों एवं कानूनों का उल्लंघन करने लगे हैं तथा अपनी विशिष्ट स्थिति का दुरुपयोग करते हैं। इन लोगों ने ही जनजातीय स्थानीय पंचायतों का विघटन करने का प्रयास किया है। इनमें मन्की तथा मुण्डा दो शाखाएँ होती हैं जो कि मध्यस्थ के रूप में कार्य करती हैं। उक्त प्रदेशों में नियुक्त सरकारी कर्मचारी ग्राम पंचायत तथा मुखिया के कार्यों पर एवं उनके द्वारा दिए गए निर्णयों पर निगरानी रखते हैं। परन्तु अब आहरी हस्तक्षेप के दम पर आपसी मालमों को सुलझाना अधिक कठिन प्रतीत होता है तथा जनजातीय न्याय अब अपनी पूर्व मान्यता धीरे-धीरे खो रही है।

(6) राजस्थान की 'भील' जनजाति में गाँव स्तर पर पंच होते हैं, पंचों का कोई चुनाव नहीं होना। गाँवों के कुछ नेता जिनमें भगड़े सुलझाने की सूझ बूझ होती है, इस पंचायत के सदस्य होते हैं। पंचायत की अध्यक्षता गाँव के रावत की होती है। रावत गाँव का मुखिया होता है और उसका यह स्थान जन्मजात है। गाँव स्तर के भगड़ों का निर्णय पंचायत करती है। गाँव से बाहर और सभी भील गाँवों के लिए पाल सगठन है। एक ही भौगोलिक सांस्कृतिक क्षेत्र को पाल कहते हैं। पाल में कई गाँव होते हैं। पाल में जो प्रभावशाली व्यक्ति होता है, परम्परा से ही वह पाल का मुखिया बन जाता है। अन्तर्ग्रामीण भगड़ों का निर्णय पाल करती है। आजकल जब चुनाव के मौके होते हैं तो कभी-कभी पाल किसी एक निश्चित राजनीतिक दल को सहायता देने का निर्णय भी करती है। पंचायती राज में पाल और भील ग्रामीण परम्परागत पंचायत का महत्वपूर्ण कार्य है। पाल और पंचायत दोनों ही राष्ट्रीय राजनीति में सक्रिय रूप से कार्य करते हैं।

### प्रमुख जनजातीय राजनीतिक आन्दोलन (Major Tribal Political Movements)

भारतीय जनजातियों की राजनीतिक व्यवस्था का कोई भी अध्ययन तब तक पूरा नहीं माना जा सकता, जब तक कि हम कुछ प्रमुख जनजातीय राजनीतिक आन्दोलनों का उल्लेख न करें। यदि हम भारतीय जनजातियों की विगत दो शताब्दियों के इतिहास को देखें तो हमें प्रतीत होगा कि भारतीय आदिवासियों ने सामन्तवाद एवं बाद में ब्रिटिश राज के खिलाफ किसी न किसी कारण को लेकर आन्दोलन अवश्य किए हैं। स्वतन्त्रता प्राप्ति के बाद भी कुछ प्रमुख जनजातीय राजनीतिक आन्दोलन हुए हैं। 18वीं एवं 19वीं शताब्दियों में अनेक प्रमुख भारतीय जनजातीय राजनीतिक आन्दोलन हुए। मुण्डाओं का बिसाँ आन्दोलन सन्थाल एवं नागों का आन्दोलन, उड़ीसा तथा छोटा नागपुर की जनजातियों ने स्वायत्त राज्य के लिए आन्दोलन किया था असह्य पहाड़ियों में रहने वाली जनजातियों ने भी इसी तरह का आन्दोलन चलाया। प्रमुख रूप से भारत में जनजातियों द्वारा किए गए दो आन्दोलन हमें दिखाई देते हैं जो अप्रलिखित हैं—

(1) नागालैण्ड का नागा आन्दोलन

(2) बिहार का झारखण्ड आन्दोलन

(1) नागालैण्ड का नागा आन्दोलन (Naga Movement of Naga land)—नागालैण्ड राज्य देश का उत्तर पूर्वी भाग है। इस राज्य में लगभग 700 गाँव हैं। इसमें पाए जाने वाले आदिवासी समूहों में मुख्य रूप से चाप्रो, सेमा, अगामी, चल सप, लोडा, चेंग, फोक, सघटम, खिनमुनघन, रेतगमा और जेलेथ हैं। नागाओं के इन समूहों के अतिरिक्त लगभग एक लाख से ऊपर नागा ब्रह्म की सीमा पर रहते हैं।

नागाओं का मुख्य खाद्यान्न चावल है। यह जनजाति बहादुर मानी जाती है। मुण्ड ब्रांलेट इस समूह के समाज ने आदर और प्रतिष्ठा का प्रतीक है। ग्रामीण सभा इनमें सर्व शक्तिशाली समझी जाती है।

नागा आदिवासी बराबर हुकूमत से विद्रोह करते आए हैं। किसी भी बाहरी शक्ति को उन्होंने बिना संधि के अपने ऊपर हावी नहीं होने दिया। आजादी से पहले नागाओं ने ब्रिटिश सरकार का विरोध किया था और आजाद हिन्दुस्तान में भी उनके विद्रोह ने शान्ति नहीं ली है। नागा स्वतन्त्र रहना चाहते हैं और किसी बाहरी प्रशासन को अपने अनुकूल नहीं पाते। उनकी यह चरम स्वतन्त्रता, हो सकता है, सवेगात्मक हो या वास्तविक। लेकिन यह बहुत स्पष्ट है कि नागा आदिवासी बाहर के प्रशासन को सन्देह की दृष्टि से देखते हैं। नागालैण्ड राज्य की स्थापना आदिवासियों की इस ऐतिहासिक माँग की पूर्ति का प्रतीक है। लेकिन अपना राज्य बन जान के बाद भी नागाओं का विद्रोह एकदम समाप्त हो गया हो, ऐसा नहीं है। आज भी नागालैण्ड राज्य की राजनीति अस्थिर है। वहाँ सरकार ने स्थायित्व ग्रहण नहीं किया है। अन्तर्राष्ट्रीय सीमा पर दसी होने के कारण नागा जनजाति की राजनीति देश के लिए बहुत नाजुक हो जाती है।

(2) बिहार का झारखण्ड आन्दोलन (Jharkhand Movement of Bihar)—झारखण्ड आन्दोलन वास्तुतः बिहार के आरोंव, मुण्डा और हो जनजातीय समूहों का पृथक् आदिवासी राज्य की स्थापना की माँग का आन्दोलन है। यह आन्दोलन लगभग चार दशक पुराना है। बिहार में जनजातियों की जनसंख्या लगभग 42 लाख है जो राज्य की सम्पूर्ण जनसंख्या का 9.05 प्रतिशत है। छोटा नागपुर, राँची और सिंहभूमि में जनजातियों का प्रतिशत आधे से भी अधिक है। ये आदिवासी समूह जूमि पर स्थायित्व के अधिकार तथा संस्कृति और भाषा के क्षेत्र में हिन्दू रूपको और कारीगरों से भिन्न हैं। गैर-आदिवासी समूहों को ये लोग डीकू कहते हैं।

झारखण्ड आन्दोलन का प्रारम्भ आदिवासी सभा के निर्माण से है। 1938 ई. में आदिवासी सभा ने घोषित किया कि वह आदिवासियों के हितों की रक्षा के लिए एक राजनीतिक दल की तरह काम करेगी। इस सभा ने स्पष्ट किया कि आदिवासी अपनी आरौरिक बनावट, संस्कृति, भाषा और जीवन के मूल्यों में

एक पृथक् नृजाति समूह है। आदिवासी क्षेत्र से जो खनिज सम्पदा प्राप्त होती है उसका बहुत थोड़ा भाग इन समूहों के कल्याण में लगाया जाता है। हिन्दी भाषा एक दाजारु भाषा है और इसके कारण आदिवासी अपनी सामाजिक जिनाहुर को धीम्रता से खो रहे हैं। ये कुछ तथ्य भारखण्ड आन्दोलन की प्रकृति को बताते हैं। इस आन्दोलन की माँग है कि छोटा नागपुर, सिंहभूमि, राँची, संजाल परगना और हजारीबाग आदि क्षेत्रों में जहाँ आदिवासी बहुसंख्या में हैं, एक पृथक् आदिवासी राज्य की स्थापना होनी चाहिए। आन्दोलन का विश्वास है कि आदिवासियों का कल्याण डोकू समूहों द्वारा नहीं हो सकता। नागालैण्ड और मिजोरम राज्यों की तरह भारखण्ड आन्दोलन भी एक पृथक् राज्य के लक्ष्य को लेकर चला है। यह राज्य भारतीय सच व्यवस्था का एक अंग होगा।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भारतीय जनजातियों में भी कुछ प्रमुख राजनीतिक आन्दोलन हुए हैं। सुरजीत सिन्हा (Surjit Sinha) का मानना है कि जनजातियों के यह आन्दोलन कुछ महत्वपूर्ण तथ्य स्पष्ट करते हैं। उनका कहना है कि सीमान्त क्षेत्र में रहने वाले समूह भारतीय सच से सम्बन्ध विच्छेद करने के प्रयास में हैं। इसमें नागा, नेशनल फ्रण्ट आन्दोलन एवं मिजो नेशनल फ्रण्ट आन्दोलन प्रमुख हैं, जबकि कुछ जनजातीय समूह भारतीय सच में ही पृथक् आदिवासी राज्य की माँग कर रहे हैं। ऐसे समूहों में भारखण्ड आन्दोलन तथा गारो एवं खासी जनजातियों के प्रमुख आन्दोलन हैं। निर्मल कुमार बोस (Nirmal K. Bose) का मानना है कि जनजातियों के लिए भी राजनीतिक आन्दोलन उप-राष्ट्रीयता को बताते हैं। बोस का कहना है कि ऐसे आन्दोलन सामान्यतया विकासशील देश के प्राथमिक रूप से पिछड़े हुए समुदायों द्वारा किए जाते हैं। इन समूहों के राजनेता सामान्य आदिवासी कृषकों को संगठित करके अपनी सीमित वर्ग महत्वाकांक्षाओं को पूरा करना चाहते हैं।

रॉय बर्मन (Roy Burman) आदिवासियों के राजनीतिक आन्दोलनों का अर्थ प्रकार से विश्लेषण करते हैं। वे निर्मल कुमार बोस से सहमत नहीं हैं। बर्मन का कहना है कि आदिवासियों के आन्दोलन की दिशा अधःराष्ट्रीयता (Infra Nationalism) की ओर है। इसका तात्पर्य यह है कि आदिवासी जन जातिवाद से ऊपर उठकर राष्ट्रीयता की ओर आगे बढ़ रहे हैं।



# 4

## आदिम अर्थव्यवस्था (Primitive Economic System)

सामाजिक संगठन का एक महत्वपूर्ण पक्ष अर्थव्यवस्था है। प्राथमिक अर्थव्यवस्था पर छोटे समाजों में अधिक ध्यान दिया जाता है। अनेक लोग जो अर्थव्यवस्था में अनिवार्यतः मुद्रा (Money) एवं मूल्य को सम्मिलित करते हैं वे बड़े विश्वास के साथ यह मानते हैं कि आदिम अथवा छोटे समाजों में कोई अर्थव्यवस्था नहीं है, क्योंकि वहाँ मुद्रा नहीं है। लेकिन यह धारणा गलत है। जिस प्रकार राजनीति में यह धारणा गलत थी कि राज्य (State) के बिना राजनीति (Politics) नहीं होती, उसी प्रकार यह धारणा भी गलत है कि आदिम समाजों में अर्थव्यवस्था नहीं होती।

अर्थव्यवस्था का अध्ययन मूलतः अर्थशास्त्र (Economics) में किया जाता है। अर्थशास्त्र की अनेक परिभाषाएँ विभिन्न विद्वानों ने अपने-अपने ढंग से प्रस्तुत की हैं। इनके अनुसार अर्थशास्त्र सम्पूर्ण जीवन को अपने अध्ययन में सम्मिलित करता है। वस्तुतः इसे न्यूनतम साधन का प्रतिस्पर्धात्मक उपयोग के लिए बँटवारा करना कहा जाना चाहिए। एक अन्य परिभाषा के अनुसार वह विधि जिसके द्वारा स्रोतों, तकनीकी एवं कार्यों को इस भाँति परस्पर आपस में जोड़ा जाए कि वह मनुष्य और सामाजिक समूहों की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करने में सक्षम हो उसे अर्थशास्त्र कहते हैं।<sup>1</sup>

सामान्यतः अर्थशास्त्री स्रोत, तकनीकी एवं कार्यों को इस प्रकार सम्बन्धित करते हैं कि इसी के आधार पर आर्थिक व्यवहार को वस्तुनिष्ठ ढंग से स्थापित किया जाए। ज्ञानमय मानव-वैज्ञानिक अर्थशास्त्र को छोड़े अन्तर के साथ देखते हैं। वस्तुस्थिति यह है कि आदिम समाज के सदस्य के स्रोत बहुत सीमित हैं, वह शिकार कर सकता है, मछली पकड़ सकता है, या सामान्य स्तर पर खेती कर सकता है। इन सीमित साधनों से ही उसे जीविकोपार्जन करना होता है, उसकी तकनीकी भी अविश्लिष्ट होती है। इस अवस्था में जनजातियों का अर्थशास्त्र

विशिष्ट (Specific) है। यहाँ हम स्पष्टतः यह कहेंगे कि जनजातियों की अर्थव्यवस्था के सिद्धान्त सामान्य आर्थिक सिद्धान्तों से भिन्न नहीं है। सामान्य आर्थिक सिद्धान्त सभी समाजों पर लागू होते हैं। कोई भी ऐसा समाज नहीं है जिसमें उत्पादन, वितरण, विनिमय और उपयोग की विधियाँ न हों। कोई ऐसा समूह नहीं होगा जिसमें वस्तुओं के मूल्य को लेकर कोई अभिव्यक्ति न हो। यह हो सकता है कि यह मूल्य किसी मुद्रा के प्रतीक रूप में न हो। यह भी नहीं हो सकता कि किसी समाज में श्रम का कोई विशिष्टीकरण न हो और श्रम के बदले में कोई पारितोषिक या भुगतान की व्यवस्था न हो। वास्तव में आदिम समाज की अर्थव्यवस्था की तकनीकी सम्यक् समाज से भिन्न है। इस तकनीकी के प्रयोग से ही उत्पादन बढ़ता है, और इसी के परिणामस्वरूप मुनाफा (Profit) और आर्थिक असमानता के सामाजिक पक्ष सामने आते हैं।

### आदिम अर्थव्यवस्था का अर्थ एवं परिभाषा (Meaning and Definition of Primitive Economic System)

आदिम अर्थव्यवस्था छोटे समाजों में भी निश्चित रूप से अर्थव्यवस्था का प्रचलन होता है। आदिम अर्थव्यवस्था आदिम समाज के सदस्यों के जीविका पालन एवं जीवन चारणा से सम्बन्धित एक महत्वपूर्ण अवधारणा है। सामाजिक मानवशास्त्रियों ने आदिम अर्थव्यवस्था का पर्याप्त अध्ययन किया है। हर्स्कविट्स (Herskovitz) जैसे प्रख्यात मानवशास्त्री ने आर्थिक मानवशास्त्र (Economic Anthropology) नामक एक पृथक् विज्ञान का ही निर्माण कर डाला है। पॉल बोहानन (Paul Bohannan) ने आर्थिक गतिविधि की परिस्थिति (Ecology) के सन्दर्भ में देखते हैं।

अर्थव्यवस्था की विभिन्न मानवशास्त्रियों ने अपने-अपने मतानुसार परिभाषित किया है।

लॉवी का कहना है कि “यह ज्ञान की वह शाखा है जो कि उन सामाजिक विषयों का अध्ययन करती है जो कि व्यक्ति तथा संगठित समूह को भौतिक आवश्यकताओं के प्रबंध के चारों ओर रहते हैं।” दूसरे शब्दों में, “यह उत्पादन, उपभोग और धन के वितरण का अध्ययन करता है। इस शब्द के विभिन्न अर्थ हैं और वह विभिन्न मानवीय आवश्यकताओं से व्यवहार रखता है।”<sup>1</sup>

राल्फ पिडिंगटन ने अनुसार, “आर्थिक प्रणाली लोगों की भौतिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए, उत्पाद की व्यवस्था, वितरण पर नियन्त्रण तथा समुदाय में स्वामित्व के अधिकारों व दावों को निर्धारित करती है।”<sup>2</sup>

लूसी मेयर “अर्थव्यवस्था का सम्बन्ध उन कार्यकलापों से है, जिनसे लोग

1 Robert H Lowie . Social Organization, p. 22.

2 Ralph Piddington . op. cit . p- 18.

अपने साधनो, भौतिक तथा अभौतिक दोनों की व्यवस्था करते हैं और उनके विभिन्न उपयोगो में से कुछ को चुनते हैं, ताकि प्रतिद्वन्द्वी उद्देश्यों की पूर्ति के लिए सीमित साधनो का आवंटन किया जा सके।<sup>1</sup>

बील्स एव हाडजर निखते हैं कि "आर्थिक अर्थव्यवस्था व्यवहारो के प्रतिमान हैं और समाज का वह परिणामस्वरूप संगठन है जो कि वस्तुओ व सेवाओ के उत्पादन वितरण तथा उपयोग से सम्बन्धित है।"<sup>2</sup>

डी एन. मजूमदार एव मदान ने अर्थव्यवस्था को परिभाषित करते हुए लिखा है कि "अर्थव्यवस्था से हमारा तात्पर्य मानवीय सम्बन्धों एव मानवीय संप्रदायो को इस रूप में व्यवस्थित एवं संगठित करना है कि न्यूनतम आवश्यकताओं की पूर्ति सम्भव हो सके। संगठित प्रयास से सीमिततम साधनो में रोजमर्रा जीवन की अधिक से अधिक आवश्यकताओ की पूर्ति सम्भव हो सके। संगठित प्रयासो से सीमिततम साधनो द्वारा असीमित लक्ष्यो का अधिकतम परितोष प्राप्त करने का नाम ही आर्थिक संगठन है।"<sup>3</sup>

रुथ बुनजेल ने अर्थव्यवस्था को परिभाषित करते हुए लिखा है कि "भारीक अस्तित्व की समस्याओ से सम्बन्धित व्यवहार के सम्पूर्ण संगठन को अर्थव्यवस्था कहते हैं।"

इस प्रकार हम कह सकते हैं कि अर्थव्यवस्था वह व्यवस्था है जिसके अन्तर्गत एक समाज या समूह के एक विशिष्ट प्राकृतिक पर्यावरण प्रौद्योगिकीय स्तर और सांस्कृतिक परिस्थितियों की सीमाओ के अन्तर्गत भौतिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए किए गए समस्त कार्यों का समावेश होता है।

रेमण्ड फर्थ (Raymond Firth) के अनुसार "यह मानव कार्यकानाओं का वह विस्तृत क्षेत्र है जिसका सम्बन्ध साधनो के परिसीमित उपयोग एवं सरक्षण में है। इस प्रकार मनुष्य विवेक के द्वारा आवश्यकताओ में सारतम्य स्थापित करता है।"

उपर्युक्त परिभाषाओ के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि "अर्थ-व्यवस्था वह व्यवस्था है जिसके अन्तर्गत एक समाज या एक समूह के एक विशिष्ट प्राकृतिक पर्यावरण प्रौद्योगिकीय स्तर और सांस्कृतिक परिस्थितियों की सीमाओं के अन्दर भौतिक आवश्यकताओ की सन्तुष्टि के लिए किए गए समस्त कार्यों का समावेश होता है।"<sup>4</sup> और एन मुखर्जी की यह परिभाषा सामान्यतः प्रत्येक प्रकार के आदिम या आधुनिक समाज की अर्थव्यवस्था की व्याख्या प्रस्तुत करती है। लेकिन प्रत्येक समाज की अर्थव्यवस्था में कुछ न कुछ भिन्नता इसलिए होती है

1 Lucy Mair op cit., ॥ 150

2 Beal's & Hoyer op. cit., p 227.

3 D. N Majumdar & T N Madan, op cit., ॥ 188

4 भार. एन मुखर्जी : भारतीय जनता एवं संस्थाएँ, पृ 55

क्योंकि अर्थव्यवस्था को कुछ सीमाओं के अन्तर्गत करना होता है। इस प्रकार आर्थिक व्यवस्था के अन्तर्गत ही समझन करना होता है। इस प्रकार आर्थिक व्यवस्था के अन्तर्गत वे सभी संस्थाएँ सम्मिलित की जाती हैं जो समाज में उत्पादन, उपभोग एवं धन के वितरण से जुड़ी हैं। वे संस्थाएँ मूलभूत आवश्यकताओं के साथ ही अन्य द्वितीयक आवश्यकताओं की भी पूर्ति करती हैं।

प्रत्येक समुदाय अपने सदस्यों का अस्तित्व कायम रखने के लिए अपनी मूल आवश्यकता की पूर्ति अपने-अपने तरीके से करता है। प्रकृति जो उनकी प्रथा, परम्परा एवं जनजातीय गठन पर निर्भर करती है, उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक होती है। अतः उन लोगों द्वारा अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए एक ही प्राकृतिक वातावरण में भी विभिन्न आर्थिक विधियों का विकास हुआ है परन्तु विस्तृत परिभाषाओं के आधार पर बहुत से विद्वानों ने उनमें विस्तृत रूप से वितरित जीविका कमाने के तरीकों को वर्गीकृत कर दिया है।

सभी यह मानते हैं कि छोटे आकार वाले समाजों में वस्तुओं का उत्पादन, वित्तीय और उपयोग होता है। कुछ लोग यह नहीं मानते कि वे आर्थिक हिसाब-किताब करते हैं। कहा जाता है कि उनमें दूरदृष्टि का अभाव है सापेक्ष मूल्यों का कोई ज्ञान नहीं है, वे वर्तमान उपभोग को भविष्य के लिए स्थगित नहीं कर सकते और उनका आदर्श व्यावसायिक व्यक्ति नहीं होता। बहुत से अर्थशास्त्री, जो निम्न आय वाले देशों का उत्पादन बढ़ाने के इच्छुक हैं, इस प्रश्न को बहुत महत्वपूर्ण समझते हैं। कुछ लोग अपनी कठिनाइयों का कारण जनता में अर्थबोध का अभाव बताते हैं।

समकालीन मानवशास्त्री की सभी पुस्तकों में इस प्रश्न का विश्लेषण नहीं पाया जाता। सभी सामाजिक मानवशास्त्रियों से अपेक्षा की जाती है कि वे लोगों की जीविका, छात्र-साधन, परिवेश में पाए जाने वाले साधनों का उपयोग, धर्म-संगठन, कार्य-विभाजन तथा उनकी बहुमूल्य सम्पत्ति का अध्ययन करेंगे। तकनीक का विवरण सामान्यतः संस्कृति के अध्येताओं पर छोड़ दिया जाता है। इस प्रकार के विवरण को छात्र के विषय में निरर्थक अवधारणा की सजा दी गई है। कुछ मानवशास्त्री यह हिसाब करते हैं कि जिस काम में कितना समय लगता है। विभिन्न वस्तुओं के कार्यकलापों का वर्णन, वर्ष भर के दैनिक कार्यक्रम की विभिन्नता का विवरण, प्राधुनिक क्षेत्रीय शोध-प्रतिवेदन के लिए अनिवार्य है। अधिक सूक्ष्म विश्लेषण के लिए प्रशिक्षित अर्थशास्त्री की विचार पद्धति आवश्यक है जो कि कुछ ही मानवशास्त्रियों में पाई जाती है। इन लोगों ने जो काम किया है, उसे सभी छोटे समाजों के अध्येताओं को समझना चाहिए।

इन समाजों में निर्वाह अर्थव्यवस्था (Substantive Economy) विद्यमान है। इसका अर्थ यह नहीं कि वे सिर्फ निर्वाह के लिए ही उत्पादन करते हैं, बल्कि वे अपने उत्पादन से अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति की अपेक्षा करते हैं। वे उनको

मुद्रा के माध्यम से दूसरी वस्तुओं की प्राप्त करने के लिए बदलने में रुचि नहीं रखते, जैसा औद्योगिक-जगत् की विनिमय पर आधुनिक अर्थव्यवस्थाओं में होता है। मानवशास्त्रियों ने बहुत दिनों से तीन प्रकार की निर्वाह अर्थव्यवस्थाओं का उल्लेख किया है—एक, जो जंगली पशुओं के शिकार तथा जंगली कन्द और फलों के संचय पर निर्भर है, दूसरी, जो पालतू पशुओं पर निर्भर है और तीसरी, जो कृषि या पशुपालन मिश्रित कृषि पर आधारित है। ये तीन प्रकार मानव विकास के भिन्न साधनों का प्रतिनिधित्व करते हैं। अब उन्हें एक तर्कसंगत योजना के रूप में देखा जा सकता है, जिसमें प्राविधिक ज्ञान के भिन्न भिन्न स्तरों में अन्तर परिलक्षित हो सकता है। सूक्ष्म अर्थशास्त्रीय विश्लेषण मिकं कृषक समाजों में हुआ है।<sup>1</sup>

### प्रादिम समाज की अर्थव्यवस्था की प्रमुख विशेषताएँ (Main Characteristics of Economic System of Primitive Society)

प्रादिम समाज की अर्थव्यवस्था को सामान्यतः जीविका अर्थव्यवस्था कहा जाता है। लेकिन इसका आशय यह नहीं है कि प्रादिम समाज के सदस्य केवल उतना ही उत्पादन करते हैं जितना कि उनके लिए आवश्यक है, लेकिन यह अवश्य है कि वे इतना उत्पादन अवश्य करना चाहते हैं जिससे उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति हो जाए। वे अपने उत्पादन का व्यवसाय नहीं करना चाहते अर्थात् अर्थशास्त्र में जिसे विनिमय (Exchange) कहा जाता है उसे नहीं करना चाहते। साधारणतः यह भी माना जाता है कि लगभग प्रत्येक स्थिति में जनजातियों के बीच मिश्रित अर्थव्यवस्था है। लेकिन वस्तुतः किसी भी भारतीय जनजाति की अर्थव्यवस्था किसी भी दशा में एक विशेष वर्ग के अन्दर नहीं रखी जा सकती। यह मतार्थ है कि एक जनजाति के लोग जीविकोपार्जन के लिए अपनी आवश्यकता की पूर्ति के लिए निम्न अनेक साधनों का उपयोग करते हैं। वे जंगल में पैदा होने वाली विभिन्न वस्तुओं के सग्रह को कृषि या कृषि के साथ स्थानान्तरण को समावेशित करते हैं। अर्थात् सिर्फ खाद्य सग्रह के साथ साथ कृषि लोगों की जटिल अर्थव्यवस्था का अपना प्राथमिक साधन है और यह उनके वर्गीकरण को विशेषीकृत करता है। मानवशास्त्रियों ने प्रादिम समाज की जीविका अर्थव्यवस्था को मुख्यतया तीन प्रकारों में रखा है। पहला प्रकार वह है जिसमें प्रादिम समाज के लोग जंगली जानवरों के शिकार और खाद्य सग्रह द्वारा जीवन निर्वाह करते हैं। दूसरी जीविका अर्थव्यवस्था पशुपालन है। जीविका अर्थव्यवस्था का तीसरा स्वरूप कृषि है। कभी कभी इन तीनों अवस्थाओं को उद्बिकास में भी देखा जाता है। आज के सन्दर्भ में इसे ताकिक रूप में देखना चाहिए जिससे कि हम आदिवासियों के तकनीकी ज्ञान के विभिन्न स्तरों में अन्तर कर सकें।



सामान्यतः भारत एवं अन्यत्र पाए जाने वाली 'आदिम अर्थव्यवस्था' में निम्नांकित विशेषताएँ हैं—

(1) आदिम अर्थव्यवस्था में प्राकृतिक साधनों के प्रयोग में तकनीकी उपकरणों के उपयोग का अभाव रहता है। इसलिए अधम, अपर्याप्त एवं अप्रव्ययी होनी। जैसे कुल्हाड़ा कृषि के सम्बन्ध में द्रष्टव्य है। फलस्वरूप आदिम लोग अपने भरण पोषण की न्यूनतम आवश्यकताएँ भी कठिनाई से पूरी कर पाते हैं।

(2) आदिम समाजों में प्रायः सभी प्रकार की आर्थिक क्रियाओं को धर्म और जादू-टोना से मिला देने की प्रवृत्ति पाई जाती है। अर्थात् उनका विश्वास है कि धर्म और जादू के बिना आर्थिक क्रियाओं में सफलता असंभव है।

(3) आदिम अर्थव्यवस्था में उत्पादन तथा वितरण पर जितना बल दिया जाता है उतना विनिमय पर नहीं और न ही विनिमय के महत्त्व को जानते हैं।

(4) आर्थिक वस्तुओं का उत्पादन विनिमय के लिए नहीं होता। इसलिए मुद्रा का उपयोग भी उतने व्यापक रूप से नहीं होता जितना आधुनिक समाज में। जनजाति के आन्तरिक आर्थिक सम्बन्ध 'बारटर' (Barter) के रूप में प्रचलित हैं।

(5) इनमें मुनाफा वृत्ति का अभाव है। ऐसा पारस्परिक दायित्व, सहभागिता एवं सामूहिक सुखदृष्टता की भावना से प्रेरित होकर किया जाता है।

(6) इन समाजों में इनोवेशन की प्रवृत्ति कम होती है। फलस्वरूप इनमें द्रुत प्रगतिशीलता कम स्थिरता अधिक होती है।

(7) आदिम अर्थव्यवस्था के नियमित बाजार का सत्पात्मक रूप नहीं पाया जाता। यहाँ सप्ताहिक हाट या खोहारी पर लगने वाले बाजार अवश्य देखे जाते हैं।

(8) आदिम लोगों की अधिकांश आर्थिक क्रियाएँ उपभोक्ता वस्तुओं पर केन्द्रित रहती हैं न कि उत्पादन वस्तुओं पर। उपभोक्ता वस्तुओं का उपयोग किया जाता है न कि बचा कर रखा जाता या संचय किया जाता है।

(9) विशेषीकरण का अभाव है किन्तु श्रम-विभाजन व्यापक रूप से पाया जाता है।

(10) व्यक्तिगत या निजी सम्पत्ति की धारणा प्रत्येक आदिम समाज में किसी रूप में पाई जाती है, विशेषकर, उन वस्तुओं के सम्बन्ध में जो एक व्यक्ति या परिवार बनाता है।

(11) आदिम समाजों में उपहार विनिमय का एक माध्यम होता है। इन समाजों में मुद्रा के स्थान पर उपहार ही विनिमय का आधार माना जाता है।

(12) आदिम समाजों में आतिथ्य सत्कार आर्थिक सेवा के रूप में देवने को मिलता है।

आदिवासी आर्थिक व्यवस्था को समझने के लिए हमें उत्पादन संगठन (Production Organization) को समझना अनिवार्य है। लगभग सभी मानवशास्त्री यह मानते हैं कि छोटे आकार वाले समाजों में वस्तुओं का उत्पादन, विनिमय और उपभोग होता है। यद्यपि कुछ लोग यह नहीं मानते कि वे आर्थिक हिसाब-किताब करते। कहा जाता है कि उनमें दूरदृष्टि का अभाव है, सापेक्ष मूल्यों का कोई ज्ञान नहीं है वे वर्तमान उपयोग को भविष्य के लिए उपयोग नहीं करते और उनका आदर्श व्यावसायिक व्यक्ति नहीं होता। सामाजिक मानवशास्त्रियों से यह अपेक्षा की जाती है। वे ऐसे छोटे समाजों के लोगों की जीविका साधन साधन परिपक्वता में पाए जाने वाले साधनों का उपयोग श्रम-संगठन, कार्य-विभाजन तथा उनकी संस्कृति सम्पत्ति का अध्ययन करें। कुछ मानवशास्त्री यह हिसाब करते हैं कि किस काम में कितना समय लगता है।

लूसी मेयर ने अपनी कृति 'एन इन्ट्रोडक्शन ऑफ सोशियल एथ्नोलोजी' में आदिम समाजों की आर्थिक व्यवस्था का उल्लेख उत्पादन संगठन के रूप में किया है। उत्पादन संगठन के निम्नांकित महत्वपूर्ण बिन्दुओं का उल्लेख लूसी मेयर ने किया। हम यहाँ वह उद्धृत कर रहे हैं।<sup>1</sup>

### (1) श्रम-विभाजन (Division of Labour)

इस विषय पर अपनी पुस्तक में इमाइल दुर्कheim (Emile Durkheim) ने पहले पहल विभिन्न प्राविधिक स्तरों पर उत्पादन-संगठन के गूढ़ अर्थ का विवेचन किया। अर्थशास्त्रीय शब्दों में दुर्कheim विशेषज्ञों वाले तथा विशेषज्ञ रहित समाजों में अन्तर करता है। दूसरे प्रकार के समाज में आर्थिक सहयोग का अर्थ गैर-विशेषज्ञों का एकत्र होना है। पहले में विशेषज्ञों का सहयोग होता है। प्रत्येक का सहयोग उस काम की सफलता के लिए अत्यावश्यक है। सारी आर्थिक व्यवस्था को कायम रखना भी उसी का काम है। पहले में यदि आधे श्रमिक काम पर नहीं आएँ तो भी काम धीरे-धीरे पूरा हो सकता है, पर दूसरे में काम ठप्प हो जाएगा। पहले में यदि दुर्कहादम पूरा-पूरा हिमाव लगाता है तो पता चलता है कि अधिकांशतः छोटी इकाइयों द्वारा स्वतन्त्र रूप से उत्पादन होता है। ऐसी इकाइयाँ परिवार या घर हैं, जिनकी गणना एक ही प्रकार की है और सभी एक ही प्रकार का कार्य करते हैं।

पर वास्तव में कार्यों के आवंटन और क्षमता में सम्मिश्रण हुआ करता है। सामाजिक विभेदीकरण के सिलसिले में पुरुष और स्त्री के बीच कार्य-विभाजन का उल्लेख किया जा चुका है। कभी-कभी इनका समोच्च धार्मिक या जादुई विचारों से होता है, जैसे यह धारणा कि स्त्रियों का मंत्रिमय या सम्पर्क होने में विपत्ति की सम्भावना है। अधिकांश समाजों में स्त्रियाँ कुछ कामों के लिए अशाम समझी जाती हैं। यूगिनी के सियान (Sianc) समझते हैं कि स्त्रियाँ कुल्हाड़ी

नहीं चला सकती। कुछ काम मंदे श्रमियों की मर्यादा के विरुद्ध मानते हैं। अफ्रीका के कुछ भागों में सम्पूर्ण वृषि या उसके कुछ कामों को इसी वर्ग में रखा जाता है। बच्चे अपनी उम्र के योग्य काम करते हैं। जहाँ स्कूल नहीं हैं वहाँ वे इसी प्रकार प्रशिक्षित होते हैं। छोटे बच्चे बकरियाँ चराने हैं, लटकियाँ पानी लानी हैं या छोटे बच्चों को सम्भालती हैं। जंबिया की बैंगी जाति में खेत की उर्वरता बढ़ाने के लिए चलाए जाने के हेतु ऊँचे वृक्षों की डाल काटने का काम, क्रियाशील युवकों को दिया जाता है।

## (2) विशेषज्ञ (Specialist)

कोई ऐसा समाज नहीं है जिसमें बुनकर, कुम्हार और बढई जैसे विशेषज्ञ नहीं हैं। यह औद्योगिक समाज के विशेषज्ञों से भिन्न है, क्योंकि इनका निर्वाह अपनी बनाई हुई वस्तुओं के बदले में भोजन और आवास प्राप्त करके नहीं होता। प्रत्येक कारीगर अपनी खाद्य-भार्या भी जुटाता है। वह अपना दैनिक निर्वाह नहीं कर सकता, क्योंकि प्रत्येक गृहस्थ अपनी ही खाद्य-भार्या का प्रबंध करता है। कारीगर अपने अवकाश के समय में काम करते हैं, जब बाहर के काम से, जैसे जानवर चराने और शिकार करने से, अवकाश मिलता है। दूसरे लोग मामूली चीजें बनाते रहते हैं या गर्म भारते और मरिदापान करते रहते हैं। वे बिरले ही अपनी वस्तुओं की सहायता बढ़ाते हैं, जिससे वे दूसरों की आवश्यकताएँ पूरी कर सकें। वे न तो उनका प्रदर्शन करते हैं, फेंकी लगाते हैं। उनकी वस्तुएँ भी ही पड़ी रहती हैं। जंबिया के टोगाओ में यह विचित्र विश्वास प्रचलित है कि कारीगर का कौशल पूर्वजों की देन है। यदि वह इसका प्रयोग नहीं करता तो पूर्वज नुद्ध होंगे। अतएव वह सदा काम करता रहना है और अपनी बनाई हुई चीजों को अपने सम्बन्धियों को देता है।

कई अफ्रीकी समाजों में कारीगर राजदरबार से सम्बद्ध रहते थे और वे अपने कौशल से निर्मित वस्तुएँ शासकों को देते थे। इससे अफ्रीकी कला की निश्चय ही बहुत प्रोत्साहन मिलता था। विशिष्टीकरण के विकास का दूसरा कारण व्यापारिक सम्बन्धों का विस्तृत क्षेत्र था। पश्चिमी अफ्रीका में बने खासकर स्पर्शबल और चमड़े के सामान रोमन काल से ही भूमध्यसागर के तट पर पहुँचने आए थे। जब अरब उत्तरी अफ्रीका में आए और सहारा के आर-पार कारवाँ मार्ग विकसित हुए तो विस्तृत व्यापार आरम्भ हुआ। इससे यूरोप-वासियों को इस अनजान क्षेत्र के अपार धन का पता चला।

इस क्षेत्र के कारीगर श्रेणियों में संगठित थे। ऐसी समितियाँ मध्यकालीन यूरोप में पाई जाती थी और उन्हें अपने कौशल के कारण विशेष अधिकार प्राप्त थे। अर्थात् सुनार वे आभूषण पहन सकते थे, जो केवल मुख्य शासकों के लिए बनाए जाते थे। कहीं-कहीं सारे गाँव में एक ही दस्तकारी पाई जाती थी और आज भी नाइजीरिया में हम बुनकरों के पूरे गाँव पाते हैं। शहरों में मध्य यूरोप की तरह प्रत्येक श्रेणी अपने मुहल्ले में रहती थी। सन् 1934-36 में अध्ययन के आधार

पर एस एफ नडेल ने उत्तरी नादजीरिया के नूप राज्य में थ्रेणियों के कार्यकलापों का विस्तृत वर्णन किया है। वहाँ लुहार, कसेरा, चांदी, घोषा और मनको का काम करने वाले तथा बुनकर प्रत्येक शहर में थ्रेणियों में संगठित थे। थ्रेणी की सदस्यता पैनूक थी, क्योंकि पुत्र अपने पिता का ही काम करता था। प्रत्येक थ्रेणी का एक प्रधान होता था। इसके पद की पहचान उसकी उपाधि से होती थी। कचहरी के किसी भी मामले में वह अपने सदस्यों की ओर से बोलता था। राजा उसी के द्वारा थ्रेणी का काम देते थे। 1935 में नूप राजा ने एक नया घर बनवाया, जिसके लिए कौटिल्य और अन्य सामान लुहारों की थ्रेणी द्वारा बनाया गया। पुरस्कार के रूप में शासक ने थ्रेणियों को खाद्य-सामग्री दी।

भारत में जाति-व्यवस्था का माध्यम से सिद्धान्त सारे लोग विशिष्ट पेशों में विभक्त हैं। लेकिन जैसा पहले कहा जा चुका है, सभी लोग वही काम नहीं करते, जो उनकी जाति का पेशा है। वस्तुतः जाति इसी अर्थ में विशिष्टीकरण निर्धारित करती है, जिसमें उच्च वर्ग के लोग ऐसे पेशों में न जाएँ, जिनसे उनके अनुष्ठान अपवित्र हो। ग्रामीण समुदाय में श्रम-विभाजन इसी व्यवस्था के आधार पर है। बैलो ने उटीसा में बिलोपाडा ग्राम में व्यवस्था का वर्णन किया है। इस गाँव की भूमि के परम्परागत स्वामी यादवा जाति के लोग थे, जिनका वहाँ के चावल-उत्पादन पर नियन्त्रण था। दूसरी जातियों के लोग गाँव के सेवक थे। शाहूणों की जाति सबसे ऊँची थी, फिर भी वे पूजा-पाठ के द्वारा गाँव की सेवा करते थे। नार्द, घोषी, मन्दिर के पुजारी, भंगी और श्वाले अपनी सेवा के बदले फसल के समय उपज का एक हिस्सा पाते थे। विशेष सेवाओं के लिए उन्हें भत्ता से चावल दिया जाता था। खेत में काम करने वाले श्रमजनों की श्रमिकों के रूप में भूमिपति अपने पास रखते थे और उन्हें भण्डार से खिलते थे। यद्यपि विश्व-व्यापार के सम्पर्क से इन सम्बन्धों में कुछ परिवर्तन हुए हैं, फिर भी यह वर्णन प्रायः सत्य ही है और दिखलाता है कि जाति-व्यवस्था पहले किस काम करती थी।

छोटे समाजों में उत्पादन की विशेषता यह है कि कारीगर कुछ अर्थ में जादूगर भी होते हैं। यदि ऐसा नहीं भी है तो उसका काम ऐसे नियमों और पूर्व-निर्धारों में घिरा हुआ है, जिसे जादुई कहा जा सकता है और जिसका वर्णन वे जादुई मन्त्रों में करते हैं। इसके ज्वलन उदाहरण दक्षिण-पश्चिमी प्रशान्त महासागर में पाए जाते हैं। 'ट्रोब्रियड द्वीप' में समुद्री डोगी बनाने के समय कई मन्त्रों का उच्चारण करना पड़ता है, जिससे वह तब चले, समुद्र में जा सके और अपने स्वामी के लिए यशोकार्जन करे। टिकोपिया में नाव बनाने के समय तथा मछली भारने वाला जाल बनाने के समय कुछ रस्में की जाती हैं। दोनों की देवताओं के सरभण में औरचारिक रूप से सीरा जाता है और बनाने के कामकाज में बीच-बीच में इस प्रकार की रस्में होती हैं। देवताओं में यह आशीर्वाद माँगा जाता है कि वे अपने काम में चतुर हों। अतीव प्राविधिक कार्यकर्ताओं को जादू से तीव्रतर बनाने की प्रक्रिया कम पाई जाती है। पर लुहारों और कुम्हारों जैसे काम निपेधों

तथा आनुष्ठानिक पूर्व-चिन्ताओं से घिरे होते हैं। स्त्रियों को कार्यरत लुहार के पास जाने की मनाही है।

मेलिनांस्की ने स्पष्ट रूप से यह दर्शाया कि इन कार्यकलापों का मतलब यह नहीं है कि आदिम जातियाँ अपने व्यावहारिक कामों में जादू टोना पर ही निर्भर रहती हैं और उन्हें प्राविधिक सिद्धान्तों की समझ नहीं है। उसने बतलाया कि ट्रोब्रियड-निवासी नाव को स्थिर बनाना अच्छी तरह जानते थे। विभिन्न लकड़ियों के लक्षण भी वे जानते थे और नौका-निर्माण-अनुष्ठानों से निर्माताओं को अपने काम की सफलता में विश्वास प्राप्त होता था। फर्न इससे सहमत है पर कहना है कि अनुष्ठान प्राविधिक कार्यक्षमता में बाधक हो सकता है। उसमें जो समय लगा, वह काम खत्म करने में लग सकता था। इससे लोग नए तरीकों का प्रयोग नहीं कर सकते, क्योंकि ऐसा करने से यदि असफलता मिली तो उसका कारण प्राविधिक त्रुटियों को न मानकर अनुष्ठानों को पूर्ण करने में त्रुटियाँ माना जाएगा। पर नौका निर्माण के सिलसिले में वह हमारा ध्यान धार्मिक विश्वास के एक पहलू की ओर आकर्षित करता है, जो बराबर काम के लिए प्रेरणा प्रदान करता है। वह यह धारणा है कि जिस देवता को नाव अर्पित की गई है, वह उसे भग्न अवस्था में देखकर नाराज होता है।

### (3) श्रम संगठन (Labour Organization)

किसी भी समाज में, चाहे वह कितना भी जटिल क्यों न हो, प्रत्येक व्यक्ति विशेषज्ञ नहीं होता। एक छोटी गृहस्थी से बड़ी श्रम-शक्ति का संगठन, विशेषज्ञों के कौशल तथा प्रकुशल श्रमिकों की शारीरिक शक्ति के एकीकरण पर निर्भर है। अर्थशास्त्रियों ने यह प्रश्न उठाया है कि मुद्राविहीन समाजों में श्रमिक कैसे भर्ती होते हैं, निर्देशित और पुरस्कृत होते हैं।

श्रमिकों की भर्ती के लिए उचित दर पर विज्ञापन नहीं निकाला जाता और न आवेदन-पत्र लिए जाते हैं। कोई अपने खेत में काम करे या मछली मारे या अपने पड़ोसी का घर बनाने में मदद करे, वह भौतिक लाभ के हिसाब-किताब पर निर्भर न होकर सामाजिक सम्बन्धों पर निर्भर होता है।

अफ्रीका के बहुत-से भागों में जब काम अच्छी करवाना होता है, खास करके बरसात के आरम्भ होने के समय खेत को बुवाई के योग्य बनाने के लिए, कृषक समाजों में लोग अपने पड़ोसियों से सहायता की अपेक्षा करते हैं, चाहे वे कुलाश-बन्धु हों या न हों। पश्चिमो वेनिया की गुसी जाति (Gusii Caste) में सहकारी समूह का नाम 'रिका' (Rika) है। वे गाँवों में नहीं रहते, ब्रिखरे घरों में रहते हैं। 'रिका' का अर्थ 'उस क्षेत्र के लोग' है, जो आवश्यकता पड़ने पर मदद के लिए आ सकते हैं। इसी क्षेत्र में रहने वाले किपसिगी (Kipsigis) में ऐसे ग्राम अधिकारी हैं, जो यह तय करते हैं कि किसके खेत पर काम करने की बारी है। युवक कहीं-कहीं टोली बनाकर अपनी सेनाएं अर्पित करते हैं। विवाहेच्छु युवक

मानने आयु समूह के लोगों के साथ अपने भावी समुद्र के सेनो में काम करता है। सहकारिता प्रस्थिति पर निर्भर होती है और उस सामाजिक सम्बन्ध पर, जो मदद देने वाले और मदद पाने वाले के बीच है। एकात्मक परिवार तथा घर जैसे छोटे कार्य समूह में काम करने वाले को फल की आशा नहीं रहती। इसी प्रकार परिवार का काम चलायनी है और वह दूसरों के प्रति अपना दायित्व निभाता है। बाहरी लोग, जिनको यह विकल्प रहता है कि सहयोग का दायित्व पूरा करें या नहीं या उन पर ऐसा दायित्व है भी या नहीं, उन्हें भोजन और पेय दिया जाता है। ऐसे भी उदाहरण हैं कि कम स्त्रियाँ करती हैं और पुरस्कार में उनके पणियों को धराब की पार्श्व दी जाती है।

जिन मानवजातियों ने ऐसी बातें लिखी हैं, वे अर्थशास्त्री नहीं हैं। सहकारी श्रम के संगठन और पुरस्कार का अर्थशास्त्रीय विश्लेषण हम पहले मेलिनॉन्की के ट्रोब्रियड द्वीप के अध्ययन में पाते हैं। मेलिनॉन्कियन क्षेत्र में इस प्रकार के ग्राम अध्ययन भी इसके बाद हुए हैं।

नाव निर्माण और उसका उपयोग, जो इस भाषा की विशेषता है, सहकारी उत्पादन, उपक्रम (Entrepreneurship) श्रम प्राप्त करने और उसके पुरस्कार के तरीकों के विश्लेषण के लिए अच्छी सामग्री प्रस्तुत करता है। नाव के निर्माण और उसकी मरम्मत में काफी श्रम लगता है और बिना नाविकों के वह समुद्र तो नहीं, नदियों पानी में भी मछली मारने नहीं जा सकती।

श्रमिक या नाविक कौन होते हैं और उन्हें क्या मिलता है? उसका स्वामी कौन है? क्या वही उसमें लिए पैसा भी देता है और वह भी किस अर्थ में? वह ऐसा काम बन जाता है? टिकोविया में कोई मुहराति नाव-निर्माण का संगठन कर सकता है पर केवल उच्चपदस्थ लोग ही अपने नावों को देवताओं और पूर्वजों को समर्पित करते हैं। अर्पण का काम शासक या कुल का प्रभाव ही कर सकता है। पवित्र नाव को समय समय पर देवताओं की चटाई पर रखा है। इससे शासक को उस पर अधिकार प्राप्त हो जाता है, इसलिए नहीं कि नाव के निर्माण में उसकी भागीदारी देना अधिक है, बल्कि इसलिए कि आवश्यक अवस्थान पर उसका एकाधिकार है। केवल विशाल आकार में बड़ी नौ, गहरे समुद्र में मछली पकड़ने के काम जाने वाली नावें ही देवायित होती हैं। अर्पण के लिए उन्हें फिर समर्पित किया जाता है, जो तकनीकी दक्षता के लिए आवश्यक नहीं है।

रेमण्ड फर्ग ने एक पवित्र नाव की मरम्मत होते देखा था। यह नाव बाफिला के ग्रिबो (प्रधान) के कहने पर बनी थी। इसलिए वह इसका स्वामी था। उसने अपने निजट बन्धुओं तथा पड़ोसियों को इस काम के लिए निमन्त्रण दिया। अपने कुशल बहनों की सेवाएँ भी प्राप्त की। इनमें उसका भाँजा भी था। जब दूसरे लोगों ने सुना कि काम चालू है तो वे उसमें सम्मिलित हुए।

शामक और उसके पुत्र ने एक पेड़ को काटकर गिराया। जिस व्यक्ति की भूमि में पेड़ था, उसे कुछ दिया नहीं गया। उस पर कुछ आलोचना हुई, पर पेड़ को 'मुफ्त

की वस्तु' मान लिया गया। लकड़ी की आपूर्ति पर अधिकार होने से ही शासक यह काम शुरू नहीं कर सका। लकड़ी का कुँदा बीस आदमियों द्वारा खींचकर तट पर लाया गया। इन आदमियों को शासक और उसके पुत्र ने सहायता देने के लिए कहा था। ये लोग उनके कुल-बन्धु नहीं थे, पर सभी पड़ोसी एवं भातृपक्षीय बन्धु और विवाह-जन्म बन्धु थे। उन्हें तुरत तोड़े गए नारियल के फर्नों में पुरस्कृत किया गया।

टाउमाको कुल के एक आदमी ने कुशल नक्काशी का काम किया। उसके पास एक जादुई छेनी थी, जिसमें यह गुण था कि जिस काठ पर उसे चलाया जाता था, उसके कीड़े मर जाते थे। इस आदमी का भाई शुरू में नौका-निर्माण का कुशल बढई था। चार आदमी इसके निर्देशन में नैया बनाने में लगे थे। जब उसे नाव में लगाना था तो छ आदमी उसे उठाने में लगे और उसे नाव के सिरे पर पकड़े रहे। काफी लोग चारों ओर जमा थे। एक समय तो उनकी संख्या छब्बीस थी। वे बारी-बारी से काम करते थे। कुछ लोग श्रमिक दल के लिए भोजन बनाने में लगे थे। इन लोगों के लिए जो अतिरिक्त भोजन आवश्यक था, उसे शासक के विवाह-जन्म बन्धुओं ने दिया था। उसे पकाना भी उन्हीं का काम था। वहाँ जो भी मौजूद थे, चाहे उन्होंने काम किया हो या नहीं, भोजन में सम्मिलित हुए।

#### (4) श्रम के लिए पुरस्कार (Gift for Labour)

जब काम खत्म हो गया तो शासक के निष्ठा सम्बन्धियों को छोड़कर सभी को घर ले जाने के लिए एक-एक टोकरी भोजन दिया गया। नक्काशी में पारंगत व्यक्ति को वृक्ष की छाल का एक बडल दिया गया और टाउमाको कुल के प्रधान को छेनी के मालिक होने के नाते भोजन का उपहार भेजा गया। नैया बनाने के लिए जिस व्यक्ति ने पेड़ काटकर गिराने में शासक की मदद की थी, उसे पेड़ की छाल का एक टुकड़ा मिला। काठ में छेद करने वाले बरमा के मालिक को भी भोजन का उपहार भेजा गया।

काम के बदले में या तो शासक की ओर से लोगों को भोजन मिला या विशेष योगदान के लिए उपहार दिया गया। पर स्पष्टतया लोगों ने अन्य काम छोड़कर इस काम में सिर्फ इसलिए हाथ नहीं बटाया कि उन्हें भोजन मिले। फर्क के विचार से वे अमौलिक बातों से प्रभावित थे, जैसे बन्धुत्व और पड़ोस के दायित्व, शासक की इच्छाओं के प्रति जनता का सम्मान, वाद में मध्यस्थ-सारक अभियान की सदस्यता की आशा। इन बातों को प्रबल बनाने के लिए यह धार्मिक विश्वास था कि देवताओं को अर्पित नाव को अच्छी दशा में रखना चाहिए। दायित्वों से कुछ प्रतिबन्ध उत्पन्न होते हैं, लेकिन दायित्व पूर्ण करने से आराम सन्तोष होता है। इसके अतिरिक्त सामाजिक मान्यता प्राप्त होती है। नाव निर्माण करने वाला व्यक्ति कोई दूसरा काम करके अधिक मौलिक लाभ प्राप्त कर सकता था, लेकिन वह यह नहीं सोचना कि इसमें उसे उतना ही मौलिक लाभ हो, जितना उसने खो दिया है।

ग्रह निर्माण के लिए भी धर्म के बदले में पुरस्कार इसी सिद्धान्त पर दिया जाता है। घर के निर्माण में बहुत कुशल कारीगर लगते हैं, जिन्हें वक्कल वस्त्र तथा चटाईयाँ देकर पुरस्कृत किया जाता है। काम समाप्त होने पर वे और प्रकुशल सहायक एक साथ खाना खाते हैं। ग्रासदास जो लोग रहने हैं उन्हें भी भोजन मिलता है। यह नहीं पूछा जाता कि उन्होंने इसमें काम किया है या नहीं। जिस ग्रादमी का घर बनता है, उसके विवाह जन्म बन्धु अतिरिक्त भोजन की प्राप्ति करते हैं।

### (5) आदिम उद्यमी

(Primitive Entrepreneur)

ट्रोब्रियड द्वीप में गाँव का मुखिया या ग्राम समूह का शासक समुद्री नाव के निर्माण का आयोजन करता है। वही कुशल और प्रकुशल अधिक एकत्र करना है और उन्हें पुरस्कृत करता है। वह अपने निकट बन्धुओं से भाषा करता है कि वे काम खत्म हो जाने तक लगातार काम करते जाएँगे। पर जब अधिक श्रमिकों की आवश्यकता होगी तो सारा गाँव या बाहर के लोगों को भी बुलाया जाएगा। काठ के बूँदों को छीलना, काटना कुशल निर्माण या काम शुरू करने वाले मुखिया के निकट बन्धुओं और पड़ोसियों का काम है। वे अपने अवकाश में यह काम करते हैं और इसमें दो से छह महीने तक लग सकते हैं। तब निर्माण का दूसरा चरण शुरू होता है। इसमें एक बड़े श्रमिक दल को कुछ दिनों के लिए निर्माण रहने के काम एवं पाल बुनाने में लगाया जाता है। नाव के समुद्र में प्रवेश करने के समय औपचारिक रूप से लोगों में भोजन बाँटा जाता है और श्रमिक अपना पुरस्कार पाते हैं।

ट्रोब्रियड और निकटवर्ती द्वीपों में समुद्री यात्राओं को उद्देश्य बहुमूल्य वस्तुओं का औपचारिक विनिमय है, जिसका वर्णन अगले अध्याय में किया जाएगा। कभी कभी गाँव की सभी नावें एक व्यक्ति के नेतृत्व में साथ मिलकर यात्रा पर निकलती हैं। जब ऐसा जल पीत निकलता है तो एक दिन की यात्रा के बाद इसका नेता प्रत्येक नाव को बारी बारी से औपचारिक रूप से भोजन वितरित करता है। यह यात्रा काम में निष्ठापूर्ण मित्रता के लिए अग्रिम पुरस्कार है। इससे वे आभारी बन जाते हैं और चाहे मौसम सराब हो या कोई विपत्ति आए, वे लौट नहीं सकते।

ऐसे उद्योगों के अधिष्ठाताओं के पास फालतू भोजन का प्रचुर भण्डार होना चाहिए। ट्रोब्रियड शासक को आवश्यकतानुसार अपने बन्धुओं तथा विवाह जन्म सम्बन्धियों से कद और सुगर प्राप्त हो जाते हैं। वह एक ग्राम-समूह का शासक इसलिए है कि सभी नावों के साथ उसके वैवाहिक सम्बन्ध हैं। उसकी पत्नियों के भाइयों का यह कर्तव्य है कि वे अपनी बहनों को अपने खेतों की उपज दें। एक विवाही पुरुष ऐसी व्यवस्था से लाभान्वित नहीं हो सकता, क्योंकि उसे अपनी बहन के लिए भेन की उपज भेजनी पड़ती है, पर बहुत पत्नी विवाह वाले पुरुष इससे काफी लाभ उठाते हैं। उनके बन्धु उसे हिस्सा इसलिए देते हैं कि उसकी उदारता से जो प्रतिष्ठा मिलती है, उससे वे गौरवान्वित होते हैं। दूसरे मतानुसार



समाजों में जो लोग सामुदायिक कामों का संगठन करते हैं, जैसे गृह-निर्माण या उसकी मरम्मत, वे अपनी ही शक्ति या भोजन एकत्र करने की अपने सम्बन्धियों की क्षमता पर निर्भर रहते हैं।

मेलिनांस्की का कहना था कि अपनी ससुरान से प्राप्त खाद्य-उपहार को शासक का कर मानना चाहिए और शासक एक प्रकार से जनजातीय अधिकार होता है। यह विवरण उन अफ्रीकी शासकों के लिए ठीक है, जो अपनी राजनीतिक स्थिति के आधार पर लोगों से वसूल करते हैं और इससे अभावग्रस्त प्रजा की सहायता करते हैं। अकाल के समय वे एकत्र अनाज को बाँटते हैं। इस प्रकार का शासक एक अधिकार माना जा सकता है। उसके पास साधन जमा रहते हैं, जिसे बाद में निकाला जा सकता है। जिन मेलानेसियन समाजों में पद नहीं होते, वहाँ ट्रुविग्रिड शासक या बड़े आदमी, जो किसी काम में हिस्सा लेने वाले लोगों में बाँटने के लिए अनाज इकट्ठा करते हैं, एक प्रकार से वित्त प्रबन्धक हैं। कुछ लेखकों ने इन्हें उद्यमी या प्रबन्धक की संज्ञा दी है।

यह स्पष्ट है कि कुछ ही लोग इस स्थिति में हैं कि इन बड़े पैमाने वाले कार्यों के लिए सम्पत्ति जुटा सकें। पर इन लोगों से मालिकों का एक अलग वर्ग नहीं बनता। बहुत से लोग श्रमिक छोड़कर कुछ नहीं हो सकते, लेकिन जो लोग बड़े पैमाने के कार्य करने की स्थिति में हैं, वे ऐसा नहीं सोचते कि उन्हें शारीरिक श्रम नहीं करना। उदाहरण के लिए फर्थ ने देखा कि शासक दो पुत्र और लोगों के साथ लकड़ी के कुन्दों को तट पर घसीटकर ले आए। कुपक अर्थव्यवस्था वाले समाज (जहाँ समुद्र का पूरा व्यवहार होता है) का उदाहरण हम मलाया का ले सकते हैं। मछली मारने वाली नाव का मालिक दूसरे नाविकों के साथ स्वयं भी मछली मारने जाता है। हंस कोविट्स लिखता है कि डाहोमी का राजा भी कृषि के श्रम से मुक्त नहीं था। यद्यपि यह सभी अफ्रीकी राजाओं के लिए सत्य नहीं था, पर उनकी स्त्रियों को साधारण स्त्रियों की तरह खेतों में काम करना पड़ता था।

नूप की अत्यन्त विभेदीकृत अर्थव्यवस्था का वर्णन नाडेल ने किया है। अध्ययन के समय दस्तकारी के सामान नकद विक्रित थे। वहाँ के लोग पश्चिमी अर्थ में उद्यमी प्रतीत होते हैं। बहुत से शिल्पी में विस्तृत परिदार कार्य का इकाई होता था। बड़े लोग कच्चा माल खरीदते थे और मूल्य प्राप्त करते थे। लुहारों में विस्तृत परिवार से कहीं बड़ी इकाई आवश्यक थी। श्रेणी का प्रधान किसी भी सदस्य को लोहा खरीदने से लिए पैसा देता था। दरबार सबसे बड़ा ग्राहक था। जब दरबार से कोई काम मिलता था तो वह उसे कई कारखानों में बाँट देता था। जब देय प्राप्त होता था तो आधे से कुछ अधिक अपने पास रखकर बाकी वह बाँट देता था। वह आधुनिक उद्यमी से इस रूप में भिन्न था कि वह स्वयं कुशल कारीगर था। देय में उसका हिस्सा श्रेणी के सदस्यों को कुशल निर्देशन और परामर्श देने के लिए मिलता था और इसलिए भी कि उसने काम के लिए धन का प्रबंध किया था।

आदिम समाज में आर्थिक दृष्टिकोण से अर्थव्यवस्था की उपयुक्त महत्वपूर्ण तथ्यों के अलावा जिन्हें हमने उत्पादन संगठन में रखा, कुछ और भी महत्वपूर्ण विशेषताएँ हैं इनमें से प्रमुख निम्नांकित हैं—

- (1) वस्तुओं का विनिमय (Barter)
- (2) आदिम मुद्राएँ (Primitive Money)
- (3) पूँजी (Capital)

यहाँ हम इनमें थोड़ा विस्तार से विश्लेषित करेंगे।

(1) वस्तुओं का विनिमय (Barter)—आदिम समाजों के अर्थव्यवस्था के विभिन्न पक्षों को देखने से यह सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है कि इन समाजों में वस्तु विनिमय प्रमुख रूप से दिखाई देता है। थॉमस एफ. सास्जबरी ने लिखा है कि “अर्थव्यवस्था के अन्तर्गत इन लोगों के क्रियाकलाप प्राते हैं जिसमें लोग अपने व्यवहार की ऐसी व्यवस्था करते हैं, वस्तुओं एवं सेवाओं के उत्पादन विनिमय और उपभोग का विकेकपूर्ण हिसाब लगाया जाए और इस तरह प्रतिद्वन्द्वी उद्देश्यों की पूर्ति कम से कम माधनों से हो सके। छोटे पैमाने वाले समाज छोटे इसलिए हैं कि उनमें दूर-संचार की व्यवस्था नहीं है। उनमें विनिमय के एक सामान्य माध्यम की भी कमी है। इससे वे क्रय-विक्रय का काम नहीं कर सकते, खासकर ऐसे लोनदेन, जिसमें दोनों पक्ष या तो मिलते ही नहीं या थोड़ी देर के लिए दूकान पर मिलते हैं। अभिक और मानिक के बीच एकसूत्री सम्बन्ध काम रखने के लिए भी उनके पास साधन नहीं है। मुद्रारहित समाजों में सभी विनिमय ऐसे लोगों के बीच होते हैं, जिनके सम्बन्ध शाश्वत एवं बहुसूत्री हैं।”

ऐसे विनिमय में अर्थशास्त्री सर्वप्रथम उसे स्थिति देते हैं जिसमें एक पक्ष अपने बचे हुए सामान को दूसरे को इसलिए देता है कि उसके पास इसका अभाव है। अधिकतर ऐसे सामान बदल लिए जाते हैं, पर उनमें भी बराबरी की कुछ भावना रहती है। कुछ समाजों में वस्तुओं के विनिमय के ऐसे अवसरों का महत्त्व नहीं है।

वस्तुओं के विनिमय में परस्परता (Reciprocity) की व्यवधारणा महत्वपूर्ण है परस्परता वस्तु के वितरण या बँटवारे की वह स्थिति है जिसके अन्तर्गत हम देखने हैं कि वस्तुओं का विनिमय लोगों के बीच हो रहा है। यह उन परिस्थितियों में नहीं होता जिनमें बाजार विनिमय होता है। इन परिस्थितियों में विनिमय करने वाले लोगों में सम्बन्ध सौपानिक भी नहीं होते हैं। अतः विनिमय से सामाजिक सम्बन्ध नहीं बनते बरन् सामाजिक सम्बन्धों से विनिमय की सम्भावनाएँ बढ़ती हैं। परस्परता के लिए अच्छा उदाहरण अपने बन्धुओं या स्वजनों के बीच वस्तुओं का आदान-प्रदान हो सकता है। विनिमय का दूसरा स्वरूप पुनर्वितरण का है। पोलानी के अनुसार पुनर्वितरण वह व्यवस्था है जिसके अन्तर्गत वस्तुएँ प्रशासन के केन्द्र द्वारा एकाग्रित कर ली जाती हैं और फिर केन्द्रीय अधिकारी उन वस्तुओं का पुनः बँटवारा करते हैं। वर्तमान में इसका सबसे अच्छा उदाहरण कर-व्यवस्था है अर्थात्

राज्य कर वसूल करता है और फिर एकत्रित करके पुन वितरित करता है। इसी प्रकार विनिमय का तीमरा स्वरूप बाजार विनिमय है। बाजार विनिमय वस्तुओं का ऐसा विनिमय है जो माँग एवं पूर्ति के नियम द्वारा निर्धारित होता है। विनिमय की दरें भी माँग एवं पूर्ति के साथ ही वस्तु की मात्रा की उपलब्धता के आधार पर निर्धारित होती हैं।

जनजातियों में वस्तु विनिमय मुख्यतः उपहारों के आदान प्रदान (Gift Exchange) के रूप में देखा जा सकता है। सरल समाजों में उपहारों के महत्त्व पर दुर्गम के शिष्य मार्शल मॉस ने एक सिद्धान्त प्रस्तुत किया था। अपने सिद्धान्त में उसने दो प्रमुख उदाहरण दिए थे कुला (Kula) एवं पोटलैक (Potlach)। मैलिनींस्की ने ट्रोब्रियड द्वीपों के अध्ययन के सिक्स्थिने में शल आभूषणों के आदान-प्रदान के लिए कुला समुद्री अभियानों का वर्णन किया है। उत्तर-पश्चिमी अमेरिका की कुछ जनजातियों में सम्पत्ति के स्पर्धापूर्ण विनरण को पोटलैक कहते हैं। मॉस के लेख के बाद उपहारों के आदान-प्रदान वाली कई व्यवस्थाओं का अध्ययन हुआ है। मानवशास्त्रियों ने उन उपहारों की सामाजिक महत्ता के विषय में अगना ज्ञानवर्धन किया है, जिनके लिए कोई प्रत्यक्ष प्रतिदान नहीं होता।

जनजातियों में उपहार एवं अतिथि-मत्कार आदि द्वारा वस्तुओं का आदान-प्रदान उनकी अर्थव्यवस्था का सामान्य अंग है। उपहारों का उद्देश्य उत्पादन के वितरण द्वारा व्यक्तिगत एवं सामूहिक सम्बन्धों में स्थायित्व प्रदान करना ही प्रमुख होता है। अतः उपहार आर्थिक एवं सामाजिक दोनों दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण होता है। पिडिंगटन उपहार में पारस्परिकता के सिद्धान्त को देखते हैं। इसके अन्तर्गत उपहार या वस्तु प्राप्त करने वाले का यह उत्तरदायित्व हो जाता है कि वह वस्तु देने वाले को लगभग उतनी ही वस्तु लौटाएगा। यह उसे तत्काल नहीं करना होता वरन् किसी उत्सव, त्योहार अथवा मौका विशेष पर यह दायित्व निभाना होता है। इसमें प्राप्त करने और देखने वाले, दोनों में धनिष्ठता एवं कर्तव्य बोध पैदा होता है।

छोटे समाजों में भी उपहार उन्हीं सिद्धान्तों पर दिए जाते हैं। उनमें मोल-भाव नहीं होता। जो कुछ दिया जाता है, उसे मननता से स्वीकारा जाता है। यदि वह पापकी आशा से कम हुआ तो मन ही मन आप नाराज हो सकते हैं और फिर धार निश्चित करते हैं कि उसके बदले में क्या दिया जाए। उन्हें विभिन्न वस्तुओं के सापेक्ष मूल्य का सामान्य ज्ञान तो रहता ही है। वे यह भी जानते हैं कि किस चीज को तुल्य समझा जाता है।

यदि पश्चिमी समाज में उपहार को हम इस दृष्टि से देखें और समझें कि वह देने वाले के स्वाभाविक स्नेह की अभिव्यक्ति नहीं है, वरन् समाज द्वारा स्वीकृत विशेष सम्बन्धों का अपेक्षित अंग है, तो सरल समाजों में इसका महत्त्व हम आसानी से समझ जाएंगे। इवान्स प्रिटचार्ड का कहना था कि भौतिक वस्तुओं की श्रृंखला पर ही सामाजिक सम्बन्ध निर्भर हैं। प्रत्येक समाज में सामाजिक सम्बन्धों को कायम

रखने में उपहारों का बड़ा महत्व है। छोटे समाजों में यह महत्व कई गुना अधिक है।

सिर्फ छोटे समाजों में ही उपहार की वस्तुएँ दैनिक प्रयोग की वस्तुओं से भिन्न नहीं होती। पश्चिमी जगत् में घरेलू इस्तेमाल के सामान अच्छे उपहार के रूप में नहीं दिए जाते। इसका अर्थ यह होगा कि पाने वाला उन चीजों को खरीदन में असमर्थ था। उपहार ऐसा होना चाहिए, जिसे अपने लिए खरीदना फिजूल-खर्ची मानी जाएगी (यदि उसका बदला भी वस्तु ही में दिया जाय, जैसे एक परिवार में दो साले-बहनोइयों ने एक दूसरे को किसमस के अवसर पर एक बोटल शैंपेन दिया)। इसी प्रकार छोटे समाजों में अनौपचारिक उपहार में बहुमूल्य वस्तुएँ दी जाती हैं और कभी कभी इन वस्तुओं की उपयोगिता सिर्फ इतनी होती है कि उन्हें दूसरे उपहारों के बदले में दिया जा सकता है। उपहार में दी गई वस्तुओं का मूल्य प्रांका जाता है। पर वह सामाजिक सम्बन्ध, जो उपहारों के आदान प्रदान पर आधारित होता है, कम महत्वपूर्ण नहीं।

मार्शल मॉस के सिद्धान्त के दोनों प्रमुख सत्त्वों या उदाहरणों कुला एवं पाटलैक की विवेचना हम विनिमय वाले अध्याय में विस्तार से कर आए हैं। यहाँ हम मैलिनीस्की के ट्रोंग्रियड द्वीप के अध्ययन में पायी जाने वाली उपहार विनिमय की सक्षिप्त विवेचना करेंगे।

ट्रोंग्रियड द्वीपवासियों में भाई खेती आदि द्वारा उत्पन्न वस्तुओं को समारोहपूर्वक ग्राम बनाकर (एक भोपड़ा जिसमें बहन को दी जाने वाली चीजें रखी जाती हैं) गाँव के लोगों को देखने के लिए बुलाया जाता है और फिर बहन के परिवार को भेंट कर दिया जाता है। इसी प्रकार अन्य जनजातियों में भी वस्तु विनिमय का कोई न कोई स्वरूप, उपहार भेंट, प्रतिधि सत्कार एवं अन्य, अवश्य विद्यमान रहता है।

जनजाति समाजों में अधिकारित उत्पादन व्यक्ति या समूह द्वारा, उपयोग में लाया जाता है, लेकिन वह कभी कभी अपनी तात्कालिक आवश्यकताओं को स्थगित करके सामाजिक, धार्मिक एवं अन्य अवसरों पर अपने पड़ोसी समूह को भी उपभोग के लिए देता है। ट्रोंग्रियड द्वीपवासी भेंट विनिमय करते हैं लेकिन इसमें सीदेबाजी का दृष्टिकोण नहीं होता। कही यह विनिमय खाद्यान्नों के बीच होता है तो कही सग्रहणीय वस्तुओं में होता है। कही यह स्वयं व्यवस्था पर आधारित है तो कही यह सोपानिक व्यवस्था से जुड़ा है।

ट्रोंग्रियड द्वीपों में कुछ गाँव ऐसे हैं जिन्हें मछली मारने का अधिकार नहीं है, लेकिन भूमि पर अधिकार रखते हैं। जबकि कुछ ऐसे गाँव हैं जो समुद्र के किनारे हैं और जिन्हें मछली मारने का अधिकार है लेकिन भूमि पर कोई अधिकार नहीं है। इन दोनों प्रकार के गाँवों में वस्तुओं की परस्परता, वस्तुओं के निश्चित दायों के मादभं भ, देखी जा सकती है। इस विनिमय की वसी नामक व्यवस्था के

अन्तर्गत गाँवों का एक समूह मजदूरियाँ देना है तो विनिमय के अन्तर्गत दूसरा समूह खाद्य पदार्थ देता है।

विनिमय की अन्य व्यवस्था 'कूला' (Kula) के अन्तर्गत सग्रहणीय वस्तुओं का आदान प्रदान किया जाता है। इसमें स्थायी एवं मूल्यवान् वस्तुओं का विनिमय होता है जिससे व्यक्ति की सोपानिक स्थिति ऊँची होती है। अतः यह व्यवस्था सामान्य लोगों में नहीं देखी जा सकती। लेकिन जब ग्राह्यान्नों के अनिरिक्त सामान्य वस्तुओं का विनिमय किया जाता है तो उसे 'नियमावली' कहा जाता है। इसमें सौदेबाजी होती है। इसी प्रकार विनिमय की कई व्यवस्थाओं में अलग अलग प्रकार की एवं अलग अलग कार्यों से विभिन्न जनजाति समाजों में देखी जा सकती है।

आदिम जनजाति समाजों में बाजार विनिमय की व्यवस्था अचक्षुष देखी जा सकती है, हालाँकि सम्य समाजों की तरह प्रचलना नहीं होती। अधिकांश जनजातियाँ मात्र उपभोग जितनी वस्तुओं का ही उत्पादन कर पाती हैं लेकिन फिर भी कुछ जनजातियाँ ऐसी भी हैं जो अनिरिक्त उत्पादन करती हैं अर्थात् सम्पूर्ण उत्पादन का उपभोग नहीं करती। अफ्रीका की जनजातियों में बाजार ज्यादा सक्रिय होता है हालाँकि अधिकांश लोग जीविका अर्थव्यवस्था पर आश्रित होते हैं।

जीविका अर्थव्यवस्था में क्योंकि वस्तुओं के सौदे के लिए सम्य समाजों की तरह के बाजार नहीं होते, फिर भी बाजार का कार्य कुछ सामाजिक संस्थाएँ—काय, भूमि एवं पूँजी करती है। इन्हें आधिक संस्थाएँ कहा जाता है और ये काम भी वही करती हैं जो कि बाजार व्यवस्था में होता है। जनजातियों में बाजार के परम्परागत स्थान होते हैं जहाँ सप्ताह, महीने अथवा वर्ष में कुछ निश्चित दिन बहुत बड़ी सभा में जनजातियों के लोग खरीदने या वस्तुओं को बेचने के लिए एकत्रित होते हैं। भारत की कई जनजातीय समाजों में साप्ताहिक हाट लगते हैं जहाँ दैनिक जीवन की आवश्यकता की चीजें मिलती हैं। पानतू जानवरों की खरीदने बेचने के लिए वर्ष में एक बार निश्चित दिन मेला सा लगता है। इसी प्रकार अफ्रीका के कई समाजों में भी परम्परागत बाजार के स्थान होते हैं। केनियम की कीकूदू जनजाति में ऐसे बाजारों में लोग बहुत बड़ी सभा में आते हैं। घाना में विभिन्न मध्यान्तरो पर दैनिक जीवन में उपयोगी एवं विशिष्ट वस्तुओं के आदान प्रदान के लिए बाजार लगते हैं।

जनजाति समाजों के बाजारों में अधिकांश सामग्रियाँ ही घानी की जिनकी विक्री न होने पर उसका उपभोग परिवार में ही कर लिया जाता था। अतः माल बेचने के लिए लोग मजबूर नहीं थे। आज के सन्दर्भ बाजार का अर्थ आदिम समाजों के बाजार में नहीं था। मुनाफा कमाना उनकी प्रवृत्ति नहीं थी। यह प्रवृत्ति जनजातियों के लोगों में अभी भी सम्य समाज के लोगों की तरह सीढ़ नहीं है।

(2) आदिम मुद्राएँ (Primitive Money)—म्यूगिनी में अनेक जातियाँ शेल-मुद्राएँ (Shell Money) प्रयोग करती हैं। शेल क टुकड़े मुँधे हुए रहते हैं। औपचारिक देय तथा बाजार में लेन-देन के लिए भी उनका प्रयोग किया जाता है। यह मूल्य सग्रह (Store of Value) भी है क्योंकि इसी काम के लिए उसका प्रयोग किया जाता है। म्यूवितेन के तोनाई (Tolar) इस शेल-मुद्रा को टम्बू (Tombu) कहते हैं। शेल को सम्ये घाघो में मुँगा जाता है। उन्हें छोटे टुकड़ों में भी बाँटा जाता है। प्रत्येक में शेल की संख्या निश्चित होती है। उनके नाम होते हैं और उनसे अपनी जाति के किसी भी व्यक्ति से कुछ भी खरीदा जा सकता है पर विदेशी व्यापारियों से नहीं। उनके अनुष्ठानिक पक्ष भी है। इसलिए वे प्रयंशास्त्रीय धर्म में मुद्रा नहीं है। अन्त्येष्टि नियाझो में टम्बू बाँटा जाता है। लोग उन्हें चालू पूँजी के लिए नहीं प्राप्त करते बल्कि इसलिए कि उनके मरणोपरान्त उन अधिक परिमाण में बाँटा जा सके। जब काफी संख्या में टम्बू इकट्ठा हो जाता है तो उसे अलग रख दिया जाता है। समय के पूर्व उसमें कोई हाथ नहीं लगाता। देय के रूप में टम्बू को सदा स्वीकार किया जा सकता है, पर मुद्रा का नहीं। कभी कभी किसी चीज को बेचने के लिए लोग टम्बू की माँग करते हैं। उस समय वह इतना हिसाब नहीं करता कि नकद बिन्नी से उसे अधिक लाभ होगा या नहीं। मुद्रा होने के लिए किसी भी चीज में दो गुण होने चाहिए—विनिमय के लिए मूल्य मापने की क्षमता और साधना पर अधिकार आपने की क्षमता। इसके अतिरिक्त इसका एक विशेष महत्त्व भी है जो प्रयंशास्त्रियों की परिभाषा के अनुसार मुद्रा की विशेषता नहीं है। टम्बू के माध्यम से लोग विनिमय में लाभ प्राप्त करने की अनुवृत्ति नहीं रखते। कुछ दिन पहले एक जर्मन मानवशास्त्री ने लिखा था—“यह देखने में रोचक लगता है कि जब टम्बू में देय दिए जाते हैं और भोज के समय टम्बू का बिनरण होता है तो लोग पूर्ण उदासीनता से उन्हें स्वीकार करते हैं। वे उधर देखते तक नहीं, पर उन्हें अपने पास रखने देते हैं जैसे उन्हें उठाने में कोई आन्तरिक आपत्ति हो।” एक समदालीन पर्यवेक्ष ने देखा कि बाजार में सब्जी बेचने वाली स्त्रियों में भी यही चमत्कार है। अक्सर जो स्त्री एक के बाद बँटी रहती है वही बिन्नी के दाँव पैसा उठाती है और दाँव में उसे देती है। “सबसे प्रतीत होता है कि वह स्त्री पैसा उठाने के लिए उत्तापशी नहीं है। आहर्कों को आकर्षित करना भी अच्छा नहीं समझा जाता।

दूसरा उदाहरण अफीका का है। काँगो राज्य के दक्षिण-पश्चिम में कसाई के लेले (Lele) जाति के लोग रहते हैं। वे राफिया नामक वज्र तन्तु के बने कपड़े पहनते हैं। उसे राई के मर्द और बच्चे बनाते हैं। उससे सामाजिक सम्बन्धों का निर्माण होता है, उसे विवाह के अन्त में, किसी आयु समूह में दीक्षा के समय, किसी सम्प्रदाय में प्रवेश के समय और भोझाओं और बँदों को पुरस्कृत करने में तथा अंगणों के लिए हजारा देने में काम लाया जाता है। वे वही काम करते हैं जो पशुपालक-नमाज में मेवशी करने हैं। कुछ धर्म में वे मेवशी की अनेक प्रयंशास्त्रियों की मुद्रा की कसौटी पर खर उतरते हैं, क्योंकि उनकी संख्या बढ़ती नहीं, उनकी

देख-रेख करना और उन्हें खिलाना नहीं पड़ता। पर यदि वे मरते नहीं, फटते तो जरूर हैं। बराबर प्रयोग होने से वे जल्द फटते हैं और नए को बनाने में काफी समय लगता है।

राफिया बज्रतन्तु के कपड़े लेले प्रदेश के बाहर बनी वस्तुओं से बदले जाते हैं। विशेषज्ञों द्वारा बनाई गई वस्तुओं से वे देश के अन्दर बदले जाते हैं। मवेशियों का विनिमय इस रूप में सम्भव नहीं है। पर अपने प्रदेश के अन्दर ऐसे लेन देन घिरले ही होते हैं और अगर होते भी हैं तो सुदूर रहने वाले पक्षों से, जो सम्बन्धी नहीं होते। बहुत-से कारीगर अपने बन्धुओं को अपनी वस्तुएँ देते हैं और इसके बदले में कुछ भी सामान स्वीकार कर लेते हैं। एक या दो कपड़े सेवा के प्रनिदान के रूप में दिए जाते हैं। इसके द्वारा बन्धुत्व के सम्बन्ध की मान्यता प्रदान की जाती है। पर यह आवश्यक नहीं कि वह पाई हुई वस्तु के भौतिक मूल्य के बराबर हो। कारीगर अपरिचित व्यक्ति से कहीं अधिक वस्तु माँगेगा।

राफिया कपड़े की आपूर्ति सीमित है, कुछ इसलिए कि जो समय लोग बुनने में लगाते, उसे दूसरे काम में लगाते हैं। खासकर उन्हें कर देने के लिए कुछ द्रव्य कमाना पड़ता है। लोग इसका हिसाब रखते हैं कि उन्हें दूसरों से क्या मिलना बाकी है और जैसे ही कोई कजंदार कपड़े प्राप्त करता है, वे उस पर भपटते हैं। यहाँ भी वे कपड़े के बदले में कुल्हाड़ी, बकरियाँ, कपड़े रंगने वाली लकड़ी और फ्रैंक सिक्के भी स्वीकार कर लेते हैं।

रॉसेल द्वीप में विनिमय का जो माध्यम है, उसे ही अर्थशास्त्री मुद्रा कह सकते हैं। दक्षिण-पश्चिम प्रचान्त महासागर में स्थित इस द्वीप के लोग बाहरी दुनिया से बिलकुल कटे हुए हैं। वे द्वीप के बाहर यात्राएँ नहीं करने और दूसरे द्वीपों के लोग वहाँ न ही जाते। 1921 में जब पपुआ से ग्राम्स्ट्रांग नामक एक मानवशास्त्री वहाँ पहुँचा तो उनकी जनसंख्या 1500 थी। इतनी कम जनसंख्या में भी लोग बहुत-सी वस्तुओं की बदला-बदली शेल से करते थे। शेल का प्रयोग सिर्फ समारोहों तक ही सीमित नहीं था। वे सभी वस्तुओं को दो प्रकारों में नहीं बाँटते थे, जिनमें कुछ का विनिमय शेल के माध्यम से हो और कुछ का नहीं। ग्राम्स्ट्रांग के विवरण का विश्लेषण लोरेन बारिक ने किया है। उसके अनुसार रॉसेल द्वीप में लेन-देन की प्रक्रिया को त्रय वित्रय की सजा देना उचित है। लोग उसी से जमीन, मकान, नाव, जाल, सुअर, कुत्ते और अनुष्ठानिक भोजों के लिए आदमी तथा तम्बाकू, सागो और टारो खरीदते थे।

शेल रूपी सिक्के दो प्रकार के होते थे—थ्रेष्ठ और निकुष्ट। वे एक दूसरे से बदले नहीं जा सकते थे। थ्रेष्ठ किस्म के सिक्के, जिन्हें नडेप (Ndap) कहा जाता था, बड़े-बड़े स्पोण्डिलस (Spondylus) शेल की पट्टियों के होते थे। जब ग्राम्स्ट्रांग वहाँ था तो ऐसे एक हजार शेल थे। कहा जाता था कि वे सृष्टि के आरम्भ से चले आ रहे थे और उनकी संख्या में कोई परिवर्तन नहीं हुआ था। कुला आभूषणों की तरह वे अपने आकार और रंग की विशिष्टता के कारण पहचाने

जाते थे। सिक्के बार्डसु प्रकार के होते थे। उनका मूल्यक्रम निश्चित था। सबसे ऊपर वाले चार वर्ग अभिजात वर्ग के समझे जाने थे। वे मुस्लिमों के पास रहते थे और कभी बाहर नहीं निकाले जाते थे। मूल्यक्रम के होते हुए भी ऊँचे सिक्के का मूल्य छोटे सिक्के से नहीं व्यक्त किया जा सकता था। इन सिक्कों के बदले वस्तुओं का सापेक्ष विनिमय-मूल्य नहीं मापा जा सकता था। विभिन्न विनिमय अलग-अलग लेन-देन के रूप में देखे जाते थे। विवाह करने के लिए किसी व्यक्ति के पास यह रहना ही, इसकी सम्भावना कम होती थी।

(3) ऋण और उधार (Loan and Credit) — इस व्यवस्था का परिणाम यह था कि लोगों की अपनी आवश्यकता के अनुसार उचित सिकका प्राप्त करना पड़ता था। अब प्रश्न यह उठता है कि मूद्रा रहित समाजों में क्या हम उधार और मूद्रा की बात कर सकते हैं? यह स्पष्ट है कि हम ऋण की बात कर सकते हैं। अफ्रीका में वर्ष धन तब तक पूरा नहीं चुकाया जाता, जब तक दम्पति न अपना घर स्थापित न कर लिया हों। कभी-कभी बाकी मंजरी तब तक रोक रखे जाते हैं, जब तक कि दम्पति की पुत्री के लिए मंजरी न दिए जाएँ। वर का अन्त करने के लिए हत्या घन देने का वचन दिया जाता है लेकिन वास्तव में उसे बहुत दिनों बाद दिया जाता है। यमों की पट्टियों तथा और अनेक जगहों में क्षतिपूर्ति का नियम में भी ऐसी ही बात है। लेते इस बात का हिसाब रखते हैं कि किसने उनसे कब रज लिया। प्रत्येक गाँव में एक अधिकारी होता है, जिसका काम यह याद रखना होता है कि दूसरे लोगों के यहाँ इस गाँव का कितना कर्ज बाकी है।

इस प्रकार के कर्ज माँग कर नहीं लिए जाते। जहाँ लोग कर्ज लेते हैं, वहाँ क्या परिस्थिति है? यह विचार करना महत्वपूर्ण है कि अभीन किस परिस्थिति में वचक रखी जा सकती है। जब तक कर्ज लौटाया नहीं जाता, भूमि कर्जदाता के पास रहती है। पुराने जमाने में घाना में कर्जदार महाजन की सुना हुआ कपड़ा पहनने का देता था। वह तब तक पहना जाता था, जब तक वह फट न जाए। यही निश्चय ही यह भावना है कि सेवा का बदला आवश्यक है। पर कर्ज में दी गई वस्तु और वचक की वस्तु के सापेक्ष मूल्यों का क्या कोई हिसाब होता है? क्या वचक वास्तव में एक प्रतिभूति है—ऐसी चीज, जो ऋण नहीं बढ़ा हाने पर महाजन की हो जाएगी? क्या ऐसी भी धारणा है कि वापस होने वाली रकम समय बीतने के साथ बढ़ती जाएगी?

स्पष्टतः यह ऐसी स्थिति में सम्भव नहीं, जहाँ ऋण और वचक का आदान-प्रदान एक ही बार होना है। यह कहा जा सकता है कि कपड़े, जो महाजन पहनना है, वह समय के साथ पुराना पड़ जाता है और यह व्याज का प्रतिरूप है। पर ऋण की अदायगी के पहले यदि पहला कपड़ा फट जाएगा तो दूसरा माँगने का प्रश्न नहीं है। पश्चिमी अफ्रीका में अन्य मनोवृत्तियाँ ऋण और व्याज के व्यापारिक पक्ष के सर्वथा प्रतिकूल हैं। वचक रखी भूमि को लेना अच्छा नहीं समझा जाता।

कुना और पोर्टलैंक गैर व्यावसायिक समाजों में हमें ऋण और मूद्रा के प्रतिरूपों की खोज करनी है। रसिल द्वीप में इसके प्रमुख उदाहरण हैं। वहाँ मूद्रा



की स्पष्ट धारणा है। जो भी एक सिक्का माँगता था, उसे उससे अधिक लौटाना होता था। सिक्को की आपूर्ति सीमित होने के कारण यह नियम अधिक दिनों तक चल नहीं पाता। इस स्थिति से निकलने का एक ही रास्ता था और वह कुल-विनिमय के किस्म का था दूसरे व्यावसायिक लेन-देन की तरह नहीं, कर्जदार एक मुखिया से एक अभिजात वर्ग का सिक्का माँग कर अपने महाजनो को देता था। ऋण की अदायगी से महाजनो की त्रय शक्ति बढ़नी नहीं थी। उन्हें बँसा ही सन्तोष प्राप्त होता था जैसा कुला वस्तु के प्राप्त होने से। मुखिया को कोई भौतिक प्रतिदान नहीं मिला, उसे सिर्फ इतनी प्रतिष्ठा मिली, जो उसके पद पर लोगों का मिलती है—इस विचार से कि उसके अनुग्रह का बदला दिया नहीं जा सकता। यहाँ प्रतिभूति की धारणा नहीं थी, क्योंकि महाजन को कुल्हाड़ी या दूसरा सिक्का दिया जा सकता था। बाद वालो बात से रॉसेल द्वीप की मुद्रा और विनिमय के माध्यम के रूप में दूसरी मुद्राओं में अन्तर समझा जा सकता है। प्रत्येक लेन देन में एक विशेष प्रकार के सिक्के की आवश्यकता थी, कजदार प्रतिभूति के रूप में कर्ज लिए गए सिक्के से ऊँचे मूल्य का सिक्का दे सकता था।

ऋण कितना बढ़ाकर लौटाया जाएगा, इसका हिसाब किसी निश्चित सिद्धान्त पर नहीं होता था, बल्कि प्रत्येक अवसर पर आपस में तय किया जाता था। कर्ज लौटाने की अवधि और लौटाई गई रकम में सम्बन्ध माना जाता था और प्रतिदान की कुछ दर भी थी। कुछ लोगों ने इस व्यवस्था से मुनाफा किया, उन्हें अर्थ प्रबन्धक कहा जा सकता है। रॉसेल द्वीप में उन्हें नामक विशेष सजा दी जाती थी। ऐसा विश्वास था कि ये लोग जादू के प्रयोग से ऐसे कजदारी से कज वसूल कर लेते थे जो कम सूद देते थे और ऊँची दर पर वे उस रकम को लौटाते थे। वे चाहे किसी भी तरह काम करते उनका उद्देश्य एक नाव खरीदने लायक शेल-मुद्रा एकत्र करना था, जिससे वे मुखिया को पद प्राप्त कर सकते थे। नाव के बिना कोई भी आदमी मुखिया नहीं बन सकता था।

(4) पूँजी (Capital)—क्या मुद्रारहित समाजों में पूँजी होती है, और यदि होती है तो उसे कैसे पहचाना जा सकता है? यर्नेबाल्ड ने यह समझा था कि गैर पश्चिमी समाजों में फसल और भेवशी ही पूँजी है, क्योंकि पूँजी से ही सूद उत्पन्न होता है। फर्थ के अनुसार पूँजी सम्पत्ति का वह भाग है, जो उत्पादन के काम में लगाया जाता है। वह दिखाता है कि टिकोपिया जैसे सीमित प्राविधिक ज्ञान वाले लोगों के पास भी ऐसी वस्तुओं की भरमार हो सकती है, जैसे जाल, मछली मारने वाली बशी, नाव, कुल्हाड़ी, जमीन खोदने वाली छड़ियाँ और नारियल छीलने वाले प्रोजार। नाव में लगने वाली वस्तुएँ भी पूँजी मानी जा सकती है। पर वह यह भी कहना है कि एक ही चीज एक समय उत्पादन सामग्री और दूसरे समय उपभोग सामग्री बन सकती है। जो वस्तुएँ सीधे उत्पादन के काम में नहीं लगती, उन्हें अर्थ के बदले पुरस्कार देने के काम में लाया जाता है। बिछाने वाली चटाइयाँ, वक्कल वस्त्र और खाद्य सामग्री का इस तरह प्रयोग होता है।

ऐसी धर्मव्यवस्था में उधार की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि लोग काम में आने वाली वस्तुओं को उत्पादन के काम में लगाकर पूँजी का निर्माण करते हैं। सार्वजनिकी का कहना है कि मुद्रारहित समाज में पूँजी के सदृश 6 वस्तुओं का वह भण्डार है, जो उत्पादन क्रिया सम्पन्न होने के पहले से विद्यमान है। उत्पादन में उसका उपयोग होता है और उत्पादन क्रिया कचने तक प्रत्यक्ष उपयोग से उसे दूर रखा जाता है। उत्पादन के द्वारा वस्तुओं के भण्डार में जो वृद्धि होती है, वितरण और उपयोग होता है, वही आमदानी है। इस परिभाषा के अनुसार वस्तुओं में प्राकृतिक साधन तथा बनाए गए सामान और कौशल तथा ज्ञान सम्मिलित है। सार्वजनिकी ने बताया कि पूँजी के अन्तर्गत उभाए वस्तुओं को, जैसे बहुमूल्य सामान, औजार, कुल्हाड़ी, खोदने की छड़ियाँ, हड्डियों की सुइयाँ, घर, कपड़े, वृक्ष, बगीचे और रज्जुतंतु के ढेर (इन्हे कच्चा माल या अर्धनिर्मित वस्तुएँ कहा जा सकता है) सम्मिलित थे। वस्तुओं को बनाने में जो श्रम लगता था, उसी को उनका मूल्य माना जाता था। उसका कहना है कि समय ही ऐसा साधन है, जिस सिद्धान्त प्रतिद्वन्द्वी उद्देश्यों की पूर्ति के लिए लगाते हैं। 'क' के काम में 'ख' समय देता है, इसका बदला 'क' 'ख' के काम में मदद करके देता है। कोई यह नहीं पूछता कि 'क' अधिक उत्पादनशील है या 'ख'। वे यह भी हिसाब नहीं रखते कि किसने कितने घण्टे का काम किया। सहकारी काम में सभी से अपेक्षा रहती है कि आने के बाद वह सारा दिन काम करेगा।

रेमण्ड फर्ज ने सुझाव दिया है कि इन प्रश्नों पर विचार करने के समय कृषक तथा आदिम, दोनों प्रकार के समाजों का विश्लेषण करना शक्य होगा। इससे हम भारत, मैक्सिको और चीन के ग्रामीण क्षेत्रों की सामग्री की भी खोज कर सकते हैं, जहाँ मुद्रा का सीमित प्रयोग होता है। कृषक समाज से उसका तात्पर्य ऐसी सामाजिक एवं आर्थिक व्यवस्था से है, जिसमें अल्प पैमाने वाले उत्पादन अपेक्षाकृत सरल और औद्योगिक प्रविधि के सहारे काम करते हैं। ऐसा समाज एक वृहत् इकाई का भाग होता है और उसमें वस्तुएँ बेची जाती हैं।

अर्थशास्त्री, उन वस्तुओं और सेवाओं को पूँजी कहते हैं जिनका उपयोग तत्काल नहीं होता, पर जो भविष्य में उपयोग के लिए वस्तुओं की वृद्धि में लगाई जाती है। सिर्फ जमा किया हुआ सामान पूँजी नहीं है, पर जिन वस्तुओं का इस प्रकार प्रयोग हो, वह पूँजी है। इसमें प्राविधिक ज्ञान, कौशल तथा भौतिक वस्तुओं का समावेश है। सामाजिक मानवशास्त्री और अर्थशास्त्री दोनों यह जानना चाहते हैं कि क्यों और कब चीजें तत्काल उपयोग से हटा ली जाती हैं। फर्ज ने यह दिखाया है कि मुद्रारहित समाज या अल्प मुद्रासमाज में पूँजी के रूप ऐसे हैं, जिनकी कल्पना कोई अर्थशास्त्री नहीं कर सकता। जब टिकावियर में एक मुखिया विशेष साध सामग्री का उपयोग निषिद्ध कर देता है, ताकि कुछ दिन बाद होने वाले उत्सव के समय प्रचुर भोजन रह सके, तो वह पूँजी के रूप में खेत के कद

और पेड़ पर के नारियनों का प्रयोग करता है। न्वाखिवटल मुस्लिमा पीटलैक के पहले जो कम्बल जमा करना है, उसके बारे में भी हम यही कह सकते हैं।

पाश्चात्य अर्थशास्त्री पोर्सेक या ट्रोब्रियर अत्येष्टि के समय के वितरण को सुस्पष्ट उपभोग बहेगा, जैसे किसी व्यवसायी द्वारा भोजन का उदारतापूर्ण प्रायोजन। हम इन दोनों में फर्क करते हैं। फर्क कहना है कि हमारी अर्थव्यवस्था में उत्पादन की वृद्धि के लिए दत्तन बड़े पैमाने पर साधनों को लगाया जा सकता है कि व्यवसायी इसके द्वारा जो लाभ प्राप्त करता है, वह पूँजी नियोजन पर मुनाफे व हिस्सा में अत्यन्त तुच्छ है।

मलय जैसे कुछ कृषक समाजों में पूँजी और ग्रामदनी में भेद करने के शब्द विद्यमान हैं। टिकोपिया में ऐसे शब्द नहीं हैं, पर बहुमूल्य वस्तुओं तथा प्रतिदान की वस्तुओं का प्रयोग और जिस प्रकार वे सेवा और प्रथम उपहार के लिए बदला देने की बात करते हैं, उससे फर्क के विचार में यही अर्थ निकलता है कि वे पूँजी-नियोजन पर प्रतिदान का हिसाब लगाते हैं।

वर्तमान उपभोग से कुछ वस्तुओं को भ्रम करने की प्रक्रिया को बहुत लोग आर्थिक कार्य नहीं मानते, क्योंकि वे बड़े पैमाने पर होने वाले धार्मिक उत्सव में लगाए जाते हैं, जिन्हें टिकोपिया 'देवताओं का कार्य' कहते हैं। इस उत्सव के साथ एक विश्वास जुड़ा हुआ है कि विभिन्न वशानुकूल समूहों के देवता प्रमुख खाद्यान्नों के उत्पादन की देख-रेख करते हैं। प्रत्येक देवता एक वस्तु के लिए जिम्मेदार होता है। यदि लोग यह विश्वास करते हैं कि बातें देवी शक्तियों के वश में हैं और केवल दुर्दिन में ही उनका ग्राह्यत्व नहीं करते तो इसे आर्थिक कार्यकलापों की श्रेणी में भी रखा जाएगा। हमारे प्रकार के स्पष्ट आर्थिक काम, जैसे नाव के निर्माण या भरममत्त ममय-ममय पर आनुष्ठानिक क्रियाएँ होती रहती हैं और इस काम के लिए जो भोजन जमा रहता है, वह उपयुक्त देवताओं के चढावे में लगा दिया जाता है (यह भोजन भी मनुष्य ही के काम आता है)।

क्या यह समझा जा सकता है कि नाव-उद्यमी के विवाह-जन्य सम्बन्धी, जो श्रमिकों को पुरस्कार देने के लिए जलावन की लकड़ी और भोजन के लिए कचड़ी खाद्य सामग्री लाते हैं, पूँजी-नियोजन कर रहे हैं? टिकोपिया में ऐसा करना उनका कर्तव्य है, क्योंकि उनका विवाह उसकी बहन या बेटियों से हुआ है और जब डोगी चलने लायक हो जाएंगे तो उनके प्रयोग में उन्हें प्राथमिकता नहीं दी जाएगी। पर दूसरे अवसरों पर उनमें से प्रत्येक आदमी इस प्रकार के सम्बन्धियों से ऐसी सहायता माँग सकता है। यहाँ पूँजी नियोजन पर कोई प्रत्यक्ष प्रतिदान नहीं मिलता। पारस्परिक दायित्वों की शृंखला सेवाओं और सहायता के आदान प्रदान में सन्तुलन स्थापित कर देती है।

पशुओं को पूँजी, या कम से कम बचत के रूप में माना जा सकता है। जावा का कृषक फावतू पैसे होने पर मँस खरीद सकता है और बाद में नकद की आवश्यकता पड़ने पर उसे बेच सकता है। दक्षिणी ईरान के वसेरियों के विषय में

फ्रेडरिक बाथे ने ऐसा ही लिखा है। वे भेड़ और बकरियाँ पालते हैं या मक्खन, ऊन और चमड़े बेचकर द्रव्य की आवश्यकता पूरी करते हैं। वह हिसाव लगाता है कि एक परिवार को स्वतन्त्र रूप से रहने के लिए साँड़, भेड़ या बकरियाँ को खरीदने लायक कितनी पूँजी चाहिए। बसेरी में पशु पूँजी माने जाते हैं क्योंकि आवश्यक सरपा से अधिक पशुओं का मालिक पशुओं के प्रबन्ध के अनिश्चित दूसरे काम भी कर सकता है जैसे घोड़ों का प्रशिक्षण, शिकार राजनीतिक चर्चाओं में भाग लेना। उसकी पत्नी और लड़कियाँ कालीन बनाती हैं (जो बिनी के लिए नहीं, परिवार की सुविधा के लिए होता है)। इस ग्रय में ग्रामदनी पूँजी के सरल अनुपात में नहीं बढ़ती। यदि पशुओं की संख्या बहुत बढ़ जाती है तो एक चरवाहा रखा जाता है। जैसा सभी समाजों में होता है, चरवाहा पशुओं की उतनी परवाह नहीं करता, जितना उनका मालिक करता है। कभी-कभी वह पशुओं को चुराता भी है। इसलिए कोई ग्रामदनी जितने अधिक चरवाहे रखता है उसकी ग्राम उतनी कम हो जाती है। केवल मक्खन, चमड़े और ऊन की बिक्री से प्राप्त ग्रामदनी को जमीन खरीदने में लगाया जा सकता है। इसमें धनाज उपजाया जा सकता है, जिस पैस से खरीदना पड़ता है या दूसरें किसानों को लगान पर दिया जा सकता है।

### प्रादिम जनजातियों की अवस्था का वर्गीकरण (Classification of Primitive Economic System)

प्रत्येक समुदाय अपने सदस्यों का अस्तित्व बनाए रखने के लिए उनकी मूल आवश्यकताओं की पूर्ति अपने अपने तरीके से करता है। प्रकृति जो उनकी प्रथा, परम्परा एवं जनांकिकीय संरचना पर निर्भर करती है उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक होती है, अतः उन लोगों द्वारा अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए एक ही प्राकृतिक वातावरण में विभिन्न आर्थिक विधियाँ का विकास हुआ। परन्तु विस्तृत परिभाषाओं के आधार पर अनेक विद्वानों ने उनमें विस्तृत रूप से वितरित जीविका कमाने के तरीकों को कुछ श्रेणियों में वर्गीकृत किया है। फिर भी यह सत्य है कि भारतीय जनजाति की अर्थ व्यवस्था को किसी भी दशा में एक विशेष वर्ग के अन्दर वर्गीकृत नहीं किया जा सकता। यह यथाथ है कि एक जनजाति का लोग जीविकोपार्जन के लिए अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के निमित्त अनेक साधनों का उपयोग करते हैं। वे जंगल में पैदा होने वाली विभिन्न वस्तुओं के समूह को कृषि या स्थानान्तर कृषि के साथ समावेष्टित करते हैं अर्थात् सिर्फ खाद्य समूह के साथ साथ कृषि, लोगों की अतिरिक्त अर्थ व्यवस्था का अपना प्राथमिक साधन है और यह उनके वर्गीकरण को विशेषीकृत करता है।

थर्नवाल्ल ने प्रादिम जनजातियों की अर्थ व्यवस्था को वर्गीकृत किया है। थर्नवाल्ल के अनुसार प्रादिम जनजातियों की अर्थ व्यवस्था को सात आधारों पर वर्गीकृत किया जा सकता है।—

1. शिकारी,
2. आखेटक, फंदा, शिकारी एवं कृषको का समरूपी समुदाय,
3. आखेटक, फंदा, फंदा शिकारी कृषक एवं दस्तकारो का स्तरीकृत समाज,
4. पशुपालक,
5. समरूपी, आखेटक एवं पशुपालक,
6. प्रजातीय दृष्टिकोण से स्तरीकृत पशुपालक एवं व्यापारी,
7. सामाजिक दृष्टि से स्तरीकृत पशुपालक तथा आखेटक, कृषक एवं दस्तकारी समूह ।

फोर्ड तथा हर्स्कॉवित्स (Forde & Herskovits) ने आर्थिक व्यवस्था को पाँच भागो में बाँटा है—

1. सकलन,
2. शिकार,
3. मछली मारना,
4. कृषि,
5. पशुपालन ।

जैकब्स तथा स्टर्न (Jacobs and Stern) ने आदिकालीन ग्रथव्यवस्था को दो भागो में बाँटा है और प्रत्येक को दो उपभागो में भी बाँटा है—

- 1 शिकार करने मछली मारने तथा भोजन एकत्र करने वाली ग्रथ-व्यवस्था—
  - (प्र) भोजन संकलन की सरल ग्रथव्यवस्था ।
  - (ब) दूसरे भोजन सकलन की विकसित ग्रथव्यवस्था ।
- 2 कृषि तथा पशुपालन सम्बन्धी ग्रथव्यवस्था,
  - (प्र) कृषि तथा पशुपालन सम्बन्धी सरल ग्रथव्यवस्था ।
  - (ब) कृषि तथा पशुपालन सम्बन्धी विकसित ग्रथव्यवस्था ।

डी. एन मजूमदार (D N Majumdar) ने 1966 में भारतीय जनजातियो का इनके जीवन एवं पेशे के आधार पर एक वर्गीकरण प्रस्तुत किया जो निम्नांकित है—

1. शिकार एवं सग्रह की अवस्था,
- II स्थानान्तर या भूम कृषि, लकड़ी काटना, सामग्री-उत्पादन, कत्था आदि,
3. व्यवस्थित कृषक, जो मुर्गी तथा जानवर रखते हैं, बुनना एवं कातना जानते हैं तथा टीले पर सेती करना चाहते हैं ।

मजूमदार ने टी. एन. मदान (T. N Madan) के साथ 1970 में

भारतीय जनजातियों के अर्थव्यवस्था का एक और दर्शिकरण प्रस्तुत किया है जिसे उन्होंने छ वर्गों में वर्गीकृत किया है जो कि निम्नांकित हैं—

- 1 खाद्य सग्रह वर्ग,
- 2 कृषि वर्ग,
- 3 खोदकर स्थानान्तर कृषि वर्ग,
- 4 दस्तकारी वर्ग,
- 5 चरागाही वर्ग,
- ॥ औद्योगिक श्रमिक वर्ग ।

योगेश अटल (Yogesh Atal) ने 1965 में जनजाति अर्थव्यवस्था को चार भागों में वर्गीकृत किया है—

- 1 भोजन सग्रह,
- 2 भोजन सग्रह के साथ स्थानान्तर कृषि,
- 3 व्यापार एवं घूमन्तु जीवन,
- 4 पशुचारी ।

दास ने 1967 में जनजातियों की अर्थव्यवस्था को पाँच भागों में वर्गीकृत किया है—

- 1 घूमन्तु खाद्य सग्रहकर्ता एवं चरागाही,
- 2 पहाड़ी ढलान के स्थानान्तर कृषक,
- 3 पठार एवं तराई क्षेत्र में हल के द्वारा उत्पाद करने वाले,
- 4 वे जनजातियाँ जो अश्वतः हिन्दू सामाजिक व्यवस्था से जुड़ी हुई हैं और
- 5 पूर्ण रूप से सम्मिलित जनजातियाँ जिन्होंने हिन्दुओं के बीच अच्छी सामाजिक स्थिति प्राप्त कर ली है ।

जे एच. हट्टन (J H Hutton) ने भारतीय जनजातियों में तीन प्रकार की प्राथमिक व्यवस्थाओं का उल्लेख किया जो निम्नांकित है—

1. जनजातियाँ जो वन से खाद्य सामग्रियों का सग्रह करती हैं,
- 2 जनजातियाँ जो पशुचारी व्यवस्थाओं में हैं, और
- 3 जनजातियाँ जो कृषि, शिकार, मछली मारने एवं उद्योग पर आश्रित हैं ।

एस सी डुबे (S C Dubey) ने 1969 में भारतीय जनजाति को प्राथमिक प्रणाली को दो महत्वपूर्ण वर्गों एवं विभिन्न उपवर्गों में प्रस्तुत किया है—

1. महत्वपूर्ण  
(क) भोजन सग्रह की व्यवस्था,

(ख) अव्यवस्थित प्राथमिक कृषि की अवस्था,

(ग) व्यवस्थित प्राथमिक कृषि की अवस्था ।

## 2. अर्द्ध-महत्त्वपूर्ण

(क) पशुचारी,

(ख) निर्दिष्ट काष्ठकारी एवं उद्योग से जीविकोपार्जन करती हुई जनजातियाँ,

(ग) वे जनजातियाँ जिनके लिए अपराध जीविका स्रोत की तरह है ।

भारत के विभिन्न भागों की जनजातियों को चित्रित करने के लिए उनकी परिस्थिति की, अर्थ व्यवस्था, समन्वय के स्तर और परिवर्तन के क्रमों को ध्यान में रखते हुए उनका वर्गीकरण डॉ. एल पी. विद्यार्थी ने किया था । मूलतः वर्गीकरण पर विचार एवं उसका सूत्रीकरण 1958 ई. में किया गया जो चार प्रकार का था लेकिन बाद में भारत में हुए विभिन्न सेमिनारों में इनको विवेचित किया गया एवं बाद में सात प्रकार के संशोधित वर्गों में इन्हें प्रस्तुत किया गया जो निम्नांकित हैं<sup>1</sup>—

1. 'वन में शिकार करने वाले,
2. पहाड़ पर खेती करने वाले,
3. समतल कृषक,
4. सरल कारीगर,
5. पशुचारी,
6. कृषि एवं गैर-कृषि श्रमिक (परम्परागत रूप से जनजातियाँ समतल कृषि एवं सरल कारीगर वर्गों की हैं),
7. कार्यालयों, अस्पतालों, कारखानों आदि में काम करता हुआ कुशल एवं सफेदपोश नौकरी पेशा वर्ग ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि उक्त वर्गीकरण में शिकार एवं खाद्य संग्रह से लेकर औद्योगिक चरण तक की विभिन्न अवस्थाओं का उल्लेख किया गया है । यहाँ हम जनजातियों का उपयुक्त कोई एक वर्गीकरण प्रस्तुत न कर उसे मुख्यतः पाँच वर्गों में वर्गीकृत कर प्रस्तुत कर रहे हैं जो कि निम्नांकित है—

1. खाद्य संग्रहीता,
2. चरमाही जनजातियाँ,
3. कृषि जीविका
  - (क) स्थानान्तरण कृषक,
  - (ख) स्थायी कृषक,
4. शिल्पी कला एवं घरेलू उद्योग-धन्धे,
5. औद्योगिक श्रमिक

1. **खाद्य सग्रहीता**—खाद्य सामग्री का संचय बिना किसी अधिक कठोर परिश्रम के करना ही इस खाद्य सग्रहीता व्यवस्था की विशिष्टता है। जंगली पदार्थों, जैसे जड़े, फल, फूल, पत्ते आदि एकत्र करना, मछली पकड़ना व शिकार करना आदि इस व्यवस्था के प्रमुख आर्थिक कार्य हैं। लोग एक स्थान से दूसरे स्थान पर (केवल एक निश्चित मू भाग में) भोजन सामग्री की तलाश में जाते हैं। छोटा नागपुर में राँची जिले की बिरहोर जनजाति, उड़ीसा के ज्वाम, मध्य प्रदेश के कोरवा, ट्रावनकोर कोचीन के कादर तथा महाराष्ट्र की कतकारी जनजाति के लोग इस प्रकार की खाद्य सग्रहीता व्यवस्था में रहे जा सकते हैं। कुछ जनजातियाँ जैसे कतकारी अपने खानाबदोशी हैं जो कि वर्षा ऋतु में एक ही स्थान पर रहते हैं तथा पतन्य ऋतुओं में खानाबदोश जीवन बिताते हैं। ज्वाम जनजाति के लोग सभी प्रकार के जानवरों का मांस खाते हैं। यहाँ तक कि जहरीले साँपों का मांस भी विषहीन करके खा जाते हैं। जीविका का प्रधान साधन जंगलों में लकड़ी काटना व बेचना है। इसी प्रकार कोया जनजाति के लोग बाँस प्रेमी हैं, जंगलों से फन-फूल संग्रह करते हैं तथा बाँस की चटाई बनाते हैं। कभी कभी तो इन्हे केवल जंगली फलों पर ही जीवन निर्वाह करना पड़ता है। भारत के दक्षिणी तट पर रहने वाली मिनीकोय जनजाति (मालाबार के पास) के लोगों की सबसे बड़ी फसल नारियल (Coconut) है। चूँकि इससे गुजर नहीं हो सकता, अतः सभी लोग मछलियाँ भी पकड़ते हैं। यह लोग नौकाएँ बनाने में कुशल हैं। एक नाव के लोग कभी कभी पाँच सौ रुपये से लेकर 3-4 हजार रुपये तक एक दिन में मछलियाँ पकड़ कर कमा लेते हैं। आर्थिक दृष्टि से ये अनेक जनजातियों से अधिक सम्पन्न हैं।

'हो' जनजाति में सर्वप्रथम बालक को यही शिक्षा दी जाती है कि वह किस प्रकार शिकार (Hunting) का आयोजन करे। उड़ीसा की डोम्बो जनजाति तथा उसकी ॥ ५ उपजातियाँ जैसे ओदिषा, धोनीमिया, मन्दिरी, भीरगान तथा कोहारा जिसके गोत्रों के नाम पशुओं पर होते हैं, अपने गोत्रज पशु को छोड़कर सब प्रकार के मांस का सेवन करते हैं। ट्रावनकोर की मलपतरम व मद्रुरा की पाली और पानीयान जनजाति में भी खाद्य संग्रह करना प्रमुख देशे के रूप में चला आ रहा है।

2 **चरागाही जनजातियाँ**—जनजातीय अर्थ-व्यवस्था का दूसरा प्रमुख प्रकार चरवाहा है। चरवाहा या चरागाहा जनजातियाँ सामान्यतः पशुपालन पर आधारित होती हैं।

चरवाहे लोग बहुधा पासतू जानवरों से ही अपना जीवन यापन करते हैं तथा अच्छे चरागाहों की तलाश में एक स्थान से दूसरे स्थान को जाते हैं। कभी-कभी ये लोग मौसम के अनुसार भी स्थान परिवर्तित करते हैं। हिमालय की घाटियों में रहने वाली भोटिया जनजाति तथा दक्षिण में नीलगिरि की टोडा जनजाति के लोग इस प्रकार की जनजातियों के श्रेष्ठ उदाहरण हैं। भोटिया लोग



सर्दी के मौसम में अपने जानवरों को लेकर निचली घाटियों की ओर आ जाते हैं तथा गर्मी में पुनः अपने मूल निवास स्थानों में ही रहते हैं। ऊन तथा ऊनी वस्त्रों के व्यापार के साथ साथ नमक, हींग, जीरा, जम्बू तथा सुहागा आदि चीजें बेचकर ये अपनी आजीविका चलाते हैं।

भोटिया लोगों की अर्थव्यवस्था में स्त्रियों की स्थिति अत्यधिक महत्वपूर्ण समझी जाती है। इस जनजाति की स्त्रियाँ ऊनी वस्त्र जैसे कम्बल, गनीचे, पखी एवं अन्य प्रकार के वस्त्रों का निर्माण करती हैं। एक भोटिया लड़की अपने सम्पूर्ण वस्त्रों को स्वयं बनाना अपना गौरव समझती है। पुरुष अक्सर जानवरों को चराने अथवा गाँवों में जाकर तैयार किया गया सामान बेचने में व्यस्त रहते हैं।

दक्षिणी भारत की नीलगिरि की टोडा जनजाति का प्रमुख व्यवसाय पशुपालन है। इन लोगों में जैसे पालना ही प्रमुख पेशा है। ये लोग निरामिष भोजी हैं। मुख्य खाद्य दूध, घी व मक्खन है। इन लोगों में सामान्यतः यह माना जाता है कि जिसके पास जितनी भैंसें होती हैं, उसे उतना ही अधिक धनी समझा जाता है। यद्यपि पशुपालन इन लोगों का मुख्य व्यवसाय अभी तक बना हुआ है परन्तु अब उससे इनकी जीविका का पालन नहीं हो पाता है, अतः थोड़ी बहुत मात्रा में कृषि को भी ये लोग अपनाने लगे हैं। वर्तमान में यह कहना कठिन है कि केवल पशुओं के महारे ही कोई जनजाति अपना जीवनयापन कर रही है। यह एक सर्वमान्य तथ्य है कि एक ही कार्य से इतनी आमदनी नहीं हो पाती है कि आर्थिक आवश्यकताएँ पूर्ण हो सकें अतः साथ ही साथ अन्य व्यवसाय भी अपनाए जाने लगे हैं। लेकिन इतना कहा जा सकता है कि उपरोक्त जनजातियों का प्रमुख व्यवसाय अभी तक पशुपालन है।

**3 कृषि जीविका (Subsistence Farming)**—जनगणना के आँकड़ों से यह जानकारी होती है कि जनजातियों की आबादी में से अधिकांश लोग कृषि पर निर्भर हैं। अतः कृषि जनजातियों का प्रमुख व्यवसाय है।

जनजातीय कृषि व्यवस्था को सामान्य दो भागों में विभक्त किया जा सकता है, जो निम्नांकित हैं—

- (क) स्थानान्तरण कृषि व्यवस्था—जो कि जनजातियों में दाही, कोमान, पेंदा, पोडू, वेगार व भूम आदि नामों से प्रचलित है।
- (ख) स्थाई कृषि व्यवस्था (आधुनिक प्रकार की कृषि व्यवस्था)—स्थायी कृषि व्यवस्था स्थानान्तरण कृषि व्यवस्था के विपरीत होती है। इसमें हल-बैल की सहायता से एक निश्चित स्थान पर ही अन्य सम्यक् जातियों की भाँति कृषि कार्य किया जाता है। वह कृषि स्थाई प्रकार की होती है।

(क) स्थानान्तरण कृषि (Shifting Cultivation) —इसमें कोई सन्देह नहीं कि प्राचीन काल में कृषि कार्य साधारण तौर पर बिना अधिक परिश्रम के

ही किया जाता था। धीरे-धीरे कृषि का प्रचलन बढ़ा और मानव जातियाँ जो कि पहले बन्द मूल फल खाकर तथा जंगली जानवरों के शिकार पर ही जीवनयापन करती थी, कृषि कार्य को अपना ले ली। सर्वप्रथम कृषि कार्य इस प्रकार का था जिसमें कम परिश्रम की आवश्यकता थी।

ऐसा माना जाता है कि स्थानान्तरण कृषि व्यवस्था का आरम्भ नियोलिथिक काल में, आज से करीब दस हजार वर्ष पूर्व हुआ था। आज विश्व के उष्ण तथा उप-उष्ण प्रदेशों में स्थानान्तरण कृषि प्रणाली का प्रचलन अनेकों जनजातियों में पाया जाता है। दक्षिण अमेरिका के अन्ध प्रदेशों में रहने वाली जनजातियों में कुछ समय पूर्व तक इसका अत्यधिक प्रचलन था। इसी भाँति अफ्रीका के कुछ हिस्सों, मोरिशस, मेलीनेशिया, एटलाण्टिक द्वीप समूहों में भी स्थानान्तरण कृषि का प्रचलन विद्यमान है। दक्षिण-पश्चिम अमेजन प्रान्त की बोरो जनजाति के लोग जंगलों में भाग लगाकर भूमि को साफ करते हैं तो दूसरे स्थान में जाकर फिर एक नए जंगल को जलाते हैं तथा उसमें खेती करना प्रारम्भ कर देते हैं। यही स्थानान्तरण कृषि है। मंगोलिया की अनेक जनजातियों में भी स्थानान्तरण कृषि (Shifting Cultivation) का प्रचलन रहा है।

भारत में मध्य प्रदेश तथा असम प्रान्त में स्थानान्तरण कृषि अथवा भूमि खेती का प्रचलन जिन जनजातियों में पाया जाता है, उनमें प्रमुख हैं—गोड, भील, भील दास, कोरकूज और बेगा। ये जनजातियाँ मूलतः स्थानान्तरण कृषि कार्य करती हैं। इनमें से प्रत्येक जनजाति के रहन-सहन का अपना एक विशिष्ट तरीका है। लेकिन अब उन्होंने निकटवर्ती हिन्दुओं के सम्पर्क में आकर उनकी अनेक बातों को अपना लिया है तथा आधुनिक दृष्टिकोण में भी परिवर्तन आ गया है। भारतीय जनजातियों में शर्न-शर्नः स्थानान्तरण कृषि का महत्त्व कम होने लगा है।

स्थानान्तरण कृषि का आशय है जब जमीन के किसी भाग में प्रस्थानिक समय के लिए कृषि कार्य करके उसे छोड़ देना तथा फिर अन्य दूसरे भाग में कृषि करना। इस पद्धति में कुन्हाडी से घने जंगलों को काटकर गिरा दिया जाता है। जब पेड़ की टहनियाँ एवं पत्तियाँ सूख जाती हैं तो उसमें आग लगा दी जाती है और कुछ समय बाद उस राख को एक समान कर उस पर बीज बो दिए जाते हैं। सामान्यतः वर्षा के मौसम में जंगलों को काटा जाता है और वर्षा ऋतु से पूर्व उसमें फसलें बो दी जाती हैं। इस प्रकार सामान्यतः एक स्थान पर दो या तीन फसलें उगाई जाती हैं। इसके बाद दूसरे स्थान पर इसी प्रणाली के अनुसार कृषि कार्य सम्पन्न किया जाता है। अर्थात् वहाँ पुनः पेड़ों को काटकर उनमें आग लगाकर बीज बोए जाते हैं। इस प्रकार स्थान परिवर्तन करने के कारण ही इसे स्थानान्तरण कृषि कहा जाता है। इस बीच उन क्षेत्रों पर जिस पर 2-3 फसलें उगाई गई थी और अब खाली पड़े हुए हैं, धीरे-धीरे वनस्पति उग जाती है और कुछ वर्षों बाद यह

एक जंगल का रूप धारण कर लेता है, तथा पुन इसमें भी उपरोक्त पद्धति से कृषि कार्य सम्पन्न किया जाता है। इस प्रकार की कृषि प्रणाली को बेरियर एल्विन ने 'ऐक्स कल्टीवेशन' (Axe Cultivation) अर्थात् कुल्हाड़ी द्वारा की जाने वाली कृषि के नाम की सज़ा दी है।

माडिया जनजाति में यह प्रणाली 'पेंदा' के नाम से प्रसिद्ध है। असम की गारो जनजाति में इस प्रणाली को 'भूम कृषि' कहा जाता है, भूम का अर्थ स्थान परिवर्तन से है। बेंगा जनजाति में इस प्रकार की कृषि बेवार कहलाती है। भूमियाँ जनजाति के लोग इसे दो प्रतिरूपों में विभक्त करते हैं—दाही और कोमान। गौड़ इसे 'मलुवा' नाम से सम्बोधित करते हैं। जसपुर की पहाड़ी कोरवा जनजाति में इसे 'व्योरा' नाम की सज़ा दी जाती है। दक्षिण उड़ीसा में इसका प्रचलन 'गूदिया' अथवा 'पोदू' अथवा 'डोगर चास' के नाम से है। दक्षिण के पठार की जनजातियों में इसे 'पोदू' के नाम से जाना जाता है।

मध्यप्रदेश में 1967 तक स्थानान्तरण कृषि का प्रचलन वहाँ की जनजातियों में बिना किसी रोक-टोक के था।

मध्यप्रदेश के दस्तर जिले में स्थानान्तरण कृषि का प्रचलन सर्वाधिक था और वर्तमान समय में भी कुछ जनजातियाँ इस पद्धति को थोड़ी बहुत मात्रा में अपना रही हैं। इस पद्धति में व्यक्तिगत रूप से नहीं अपितु सामूहिक रूप से कृषि कार्य किया जाता है। अतः उत्पादन को भी समान रूप से सभी के मध्य विनिरित कर लिया जाता है। कार्यारम्भ से पूर्व एक धार्मिक उत्सव मनाया जाता है, जिसमें अच्छी फसल की कामना की जाती है। जमीन का वितरण स्वयं कबीले के व्यक्ति प्रत्येक परिवार की आवश्यकता के अनुसार करते हैं, हालाँकि कार्य सामान्यतया साथ-साथ किया जाता है। पर्वतीय खडिया (Hill Kharis) जनजाति के लोगों ने कृषि कार्य की वर्तमान प्रणाली को पूर्ण रूप से स्वीकार नहीं किया है। इसमें से वे लोग जो भूम कृषि अपनाते हैं, अपने जीविकोपार्जन के लिए अन्य कार्य जैसे शहद, फल तथा वन्य उत्पादक वस्तुओं का संचय करते हैं।

मध्य प्रदेश के विलासपुर तथा उसके आसपास के प्रदेश की बेंगा जनजाति में भी स्थानान्तरण कृषि का प्रचलन रहा है। इस जनजाति में इस कृषि को बेवार कहा जाता है। बेंगा लोग हल से खेती करना पाप समझते हैं। घरती को वे माँ के समान समझते हैं, अतः नुकीले हल से घरती को चीरने का कार्य एक अपराधी का कार्य समझते हैं। परन्तु शर्न-शर्नः समय परिवर्तन के साथ-साथ तथा सरकारी एवं गैर-सरकारी सुधार सस्थाओं के निरन्तर प्रयास से अब इन लोगों की धारणा में परिवर्तन आ गया है तथा इन्होंने कृषि की सामान्य स्याई प्रणाली को अपना लिया है।

उड़ीसा में स्थानान्तरण संस्कृति का एक दूसरा स्वरूप दिखाई देता है।

यहाँ यह कृषि एक प्रकार के परिपूरक उद्योग (Supplementary Industry) के रूप में बदल गई है। 'सवारा' जनजाति के लोग, जो कि मैदानी भाग में बनेमान प्रणाली से कृषि कार्य करते हैं। कभी कभी निक्टवर्ती पहाड़ी ढालों पर स्थानान्तरण कृषि कार्य करके विशेष प्रकार की फसलें पैदा करते हैं जिनकी कि निक्टवर्ती लोगों की आवश्यकता होती है।

असम की अमोर जनजाति में, जिनके जीवन का मुख्य आधार कृषि है, 'आदिमविक' अथवा भूमि खेती का अब भी प्रचुर मात्रा में प्रचलन है। यद्यपि वर्तमान में इनमें थोड़ा बहुत परिवर्तन हुआ है।

नेपा प्रदेश की अनेक जनजातियाँ आज भी भूमि कृषि प्रणाली अपनाती हैं। यह प्रणाली उनकी सामाजिक प्रथा, पौराणिक गाना एवं धर्म से सम्बन्धित है।

लगभग सभी लोगों द्वारा स्थानान्तरित कृषि की कड़ी आलोचना की गई है। इसे प्रक्षम, अलाभकर और अपव्ययी बताया गया है, इससे वन नष्ट होते हैं और इसी कारण यह भूमि के कटाव तथा बाढ़ों का कारण भी है। यहाँ तक कि कीमती सागवान भी काट के जलाकर राख कर दिया जाता है। वैसे इस तरह की कृषि के बारे में जनजातीय लोगों के अपने तर्क भी हैं, जो अधिकांशतः मिथकीय प्रकार के हैं। जैसे कि बंगाल कहते हैं, भगवान न उनके पूर्वज नामगा बंगाल को आदेश दिया था कि हिन्दुओं और गौड़ों की तरह जमीन को हल से न जोते क्योंकि ऐसा करने का धर्म घरती माता की छाती पीरना बताया जाता है। यहाँ यह बताना दिलचस्प होगा कि मनु ने भी ब्राह्मणों के लिए कृषि व्यवसाय इसी दृष्टि से वर्जित किया था कि हल जोतने और पौध स्थानान्तरण आदि कृषि क्रियाओं में जमीन को सतह के नीचे रहने वाले जीव मरते हैं।

बताया जाता है कि यदि स्थानान्तरित कृषि को रोक नहीं जाना है तो इससे जनजातियाँ आधुनिक सामाजिक दृष्टि से पिछड़ी रह जाएँगी। लेकिन फिर भी यह भी स्पष्ट हो जाना चाहिए कि स्थानान्तरित कृषि को स्थायी कृषि में एकाएक परिवर्तित नहीं किया जा सकता, क्योंकि लोगों का आधुनिक जीवन उनके जीवन के अन्य पक्षों के साथ अनिष्ट रूप में गुंथा-जुड़ा रहता है।

यहाँ अल्पांश में यह निष्कर्ष नहीं निकाला जाना चाहिए कि कृषि में रस सभी भारतीय जनजातियाँ स्थानान्तरित कृषि करती हैं। रैममा जैम बुद्ध भागा कबीले सीढ़ीदार कृषि करने में काफी दक्ष हैं। पहाड़ी ढलानों पर ये आसानी से ऐसी कृषि कर लेते हैं। भोल, मोड, मुण्डा, नयाल खासी एवं कई अन्य जनजातियाँ हल जोतकर स्थाई कृषि कार्य भी करती हैं, जैसी कि गैर जनजातीय गाँवों में की जाती है।

अनेक राज्य सरकारों की धार से यह भी प्रयत्न हुआ है कि इन जनजातियों की मैदानी भागों में जमीन देकर बसाया जाए, केवल इस आशा में कि वे स्थानान्तरण कृषि का त्याग कर देंगे एवं स्थाई कृषि को अपना लेंगे। इस

दिशा में थोड़ी-बहुत सफलता मिली भी परन्तु कुछ कमियाँ दोनों ओर से रही। वर्तमान समय में ग्राम के कुछ पहाड़ी क्षेत्रों, मध्य प्रदेश व बिहार के छोटे-छोटे भागों को छोड़कर यह प्रवृत्ति करीब-करीब समाप्त सी हो गई है। परन्तु वर्तमान में समस्या इस बात की है कि इसका जनजातीय आर्थिक जीवन पर क्या प्रभाव पड़ा। कही-कही मानवशास्त्रियों के विवरणों से यह ज्ञात होता है कि लम्बे समय तक कुछ जनजातियाँ भूमि कृषि के लिए सघर्ष करती रही हैं और सरकार की नीति को कई बार उन्होंने चुनौती भी दी। लेकिन फिर भी अन्त में विवश होकर उन्होंने सामान्य स्थाई कृषि व्यवस्था को ही अपनाया। कुछ स्थानों में वे स्थानीय सेठ-साहूकारों के शिकार बने। जनजातियों के लोगों को कर्जा लेकर इतना अधिक बाध्य होना पड़ा कि कर्ज न चुका सकने के कारण उन्होंने अपनी जमीन भी अन्त में इन सेठों के हवाले कर दी और स्वयं कहीं के न रहे। अन्त में केवल मुद्राबन्धन देकर अथवा जमीन देकर ही उनको आर्थिक विभिन्नताओं से नहीं बचाया जा सकता है। उनको स्थानीय शोषण कर्त्ताओं से भी बचाना आवश्यक होगा।

इन जनजातियों में स्थानान्तरण कृषि के पीछे कुछ धार्मिक एवं परम्परागत विचार भी दिखाई देते हैं। केवल आर्थिक प्रलोभन से उनका त्याग करने को वे कभी उत्सुक नहीं दिखाई दिए। अतः इन जनजातियों की भावनाओं को समझना तथा उनसे एक प्रकार का विश्वास पैदा करना भी अधिक आवश्यक है। शिक्षा के माध्यम से ऐसी समस्याओं को थोड़ा-बहुत मुलभूत जा सकता है। जनजातियों को इस बात का ज्ञान कराया जाए तथा वे यह स्वीकार करें कि वास्तव में स्थानान्तरण कृषि भूमि कटाव का परिणाम होना है, वनों को नुकसान पहुँचता है, वन राष्ट्र की सम्पत्ति हैं, उन्हें सुरक्षित रखने पर देश को अधिक लाभ हो सकता है। स्थानान्तरण कृषि के बारे में उनके धार्मिक ग्रन्थविश्वासों एवं धरती को माँ मानने जैसी धारणाओं को भी इसी प्रकार समाप्त किया जा सकता है क्योंकि जनजातियाँ आज परिवर्तन के मोड़ पर हैं जिनमें आधुनिक समाज की आकांक्षाओं के साथ-साथ आदिम समाज की भावनाएँ भी निहित हैं, जिनका वे पूर्ण रूप से त्याग नहीं कर पाए हैं।

(घ) स्थाई कृषि व्यवस्था (Permanent Agriculture)— स्थाई कृषि व्यवस्था में कृषि कार्य उसी प्रकार से किया जाता है जिस प्रकार कि ग्रन्थ सभ्य जातियों में सम्पन्न किया जाता है। यह कृषि स्थानान्तरण कृषि के विपरीत होती है। कृषि कार्य में हल-बैलें की सहायता ली जाती है। इनकी समस्याएँ ग्रन्थ कृषक वर्गों की तरह ही हैं। सख्या के अनुसार जनजातियों में यह वर्ग सबसे बड़ा है। जिन जनजातियों ने स्थाई कृषि कार्य को अपनाया है, उनकी स्थिति अब पहले से अधिक अच्छी है। ग्राम के आगामी नागाओं की आर्थिक स्थिति सीमा नागाओं से अच्छी होने का कारण यह है कि उन्होंने भूमि प्रणाली को छोड़कर अब वर्तमान कृषि व्यवस्था को अपना लिया है। ये लोग सिंचाई के साधनों का प्रयोग करते हैं

तथा सेतों के खाद आदि का उपयोग करते हैं जबकि भूमि प्रणाली में इन सब चीजों का अभाव था।

जो जनजातियाँ स्थाई रूप से कृषि-कार्य करती हैं, उनमें अधिकांश लोग मैदानी भागों में रहते हैं। किसी कभी एक ही गाँव में जनजातीय लोग तथा अन्य हिन्दू-मुसलमान व ईसाइयों की वस्तिवाँ साथ साथ पाई जाती है। ये लोग हिन्दुओं के तथा अन्य सभ्य जातियों के सम्पर्क में सबसे अधिक आए हैं। सेती उनके सामाजिक व सांस्कृतिक पर्वों में स्थान पा चुकी है। फसलें बोने एवं काटने के अवसर पर अनेक पर्वों का आयोजन किया जाता है। 'हेर', 'मूण्डा' और 'कोलो' के 'हेर', 'वा', 'साधे' पर्व इस बात के प्रमाण हैं। 'हेर' का प्रयोजन उनकी भाषा में 'बोना' है।

इसके अतिरिक्त अनेक प्रकार की शिल्पकला तथा घरेलू उद्योग एवं औद्योगिक श्रमिक के रूप में भी जनजाति के लोग व्यस्त हैं।

4 शिल्पकला तथा घरेलू उद्योग-धंधे (Architects and Home Industries)—लकड़ी, मिट्टी आदि से शिल्पगत वस्तुएँ बनाना, टोकरी बनाना, मून काटना तथा बुनना, रस्सी व चटाई निर्माण एवं घरेलू बर्तन बनाना आदि जनजातियों के प्रमुख उद्योग हैं। हालाँकि इन उद्योगों का अनेक जनजातियों की अर्थ-व्यवस्था में केन्द्रीय स्थान नहीं है परन्तु प्रमुख व्यवसाय के साथ-साथ अवकाश के समय अथवा अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु इन्हें अपनाया जाता है। माडिया गोड जंगली पशुओं से स्प्रिट निकालते हैं। सयाल अपनी अनेक शिल्पगत वस्तुओं के लिए प्रसिद्ध है। साप्पोरा, गोड तथा गोड चातु शोध, बनाई-बुनाई, पात्र निर्माण आदि कार्य करते हैं। कोरवा व अगरिया लोहे का काम करने हैं। चारु लोग बाघ चमन, रस्सी व चटाई निर्माण का कार्य करते हैं। मद्रास की इरुना जनजाति के लोग बाँस की चटाई बनाते हैं। असम में 'भूम' वई से वस्त्र निर्माण का प्रचलन वहाँ की जनजातियों में बहुत अधिक है।

5 औद्योगिक श्रमिक (Industrial Labourers)—उद्योग के विस्तार ने अनेक जनजातियों का भी आकर्षित किया। जनजातियों ने श्रमिक के रूप में बाख्खानों की ओर प्रवेश किया। बृद्ध जनजातीय निवास स्थानों के आस-पास खनिज पदार्थों के भण्डारों का पता लगा तथा खनिज दोहन काय प्रारम्भ हुआ। ऐसी अवस्था में उन्हें स्थानान्तरण भी नहीं करना पड़ा। अपने घरों में रहकर ही उन्हें व्यवसाय प्राप्त हो गया। इस प्रकार के औद्योगिक श्रमिक हो गए।

बहुत बड़ी संख्या में सन्थाल तथा गोड जनजाति के लोग असम जाकर वहाँ के चाय के बागानों में कार्य करते हैं। कोयले की खानों में अपार संख्या में जनजातियों के लोग कार्य करते हैं। बिहार सोहा उद्योग में श्रमिकों में 'सन्थाल' व 'हो' को उच्च स्थान प्राप्त है। इसके अतिरिक्त जंगलत विभाग, सरकारी व गैर सरकारी उद्योगों व टेक्स्टाइल के अधीन भी इन्हें काफी रोजगार मिला हुआ है। इस प्रकार जनजातियों ने औद्योगिक श्रमिकों के रूप में एक वैकल्पिक रोजगार की व्यवस्था की।

## कुछ प्रमुख जनजातियों का आर्थिक जीवन (Economic Life of Some Major Tribes)

यहाँ हम तीन जनजातियों के आर्थिक जीवन पर विस्तृत प्रकाश डालेंगे ।<sup>1</sup>

(1) कादर (Kadar)—भारत के सुदूर दक्षिण में, कोचीन में रहने वाले कादर भारतीय जनजातियों में सम्भवतः सर्वाधिक आदिम हैं। उनकी भौतिक संस्कृति अत्यधिक निर्धन एवं अत्यधिक अपर्याप्त है। इनका जीवन लगभग घुमक्कड़ा जैसा है। इसीलिए ये घरघार बसाकर स्थायी रूप में कहीं नहीं रहते। इनकी भोपड़ियाँ छोटी और बाँस की बनी हुई होती हैं जो प्रायः जालीनुमा लगती हैं। कादर स्त्रियाँ इन भोपड़ियों को घनाती हैं। ये जङ्गल के हर मौके पर आग नहीं जलाते, बल्कि एक बार जलाई हुई आग को लम्बे समय तक सुरक्षापूर्वक जला हुआ रखते हैं। आग की देखभाल करने की जिम्मेदारी भी इस समाज की स्त्रियों की होती है।

इस समाज के पुरुषों का काम शिकार करना, मछली मारना और शहद इकट्ठा करना है, जबकि स्त्रियाँ भोजन हेतु कन्दमूल, फल और पत्तियाँ इकट्ठा करने में पुरुषों का हाथ बढ़ाती हैं। इनके भोजन भी बहुत अर्वाचीन हैं। खोदने की नुकीली लकड़ी और बाँस का तीर शिकारी के भोजन होते हैं। बच्चे केवल गुल्ले का ही इस्तेमाल करते हैं। शिकार हेतु पुरुष प्रायः चाकुओं का प्रयोग भी करते हैं। ये विशेषतः लम्बी पूँछ वाले खंदरों का शिकार करते हैं। बकरियाँ, पशु एवं मुर्गियाँ भी यहाँ पाली जाती हैं। बाँस की कवियाँ बनाने में पुरुष काफी दक्ष होते हैं। इस दृष्टि से इनकी तुलना मलक्का के स्मॉग और सेनाई तथा फिलिपाइन के ऐटा से की जा सकती है। मलक्का और इण्डोनेशिया की जंगली जनजातियों की तरह कादर भी बाँस की कटोरियों के अतिरिक्त स्थानीय तौर पर बना अन्य किसी तरह का पात्र या बर्तन काम में नहीं लेते। पुरुष एवं स्त्रियों के पारस्परिक कार्यों के अतिरिक्त इनमें किसी तरह का श्रम विभाजन नहीं पाया जाता।

(2) टोडा—दक्षिणी भारत के नीलगिरि का सुन्दर पर्वत प्रदेश टोडा जनजाति का निवास क्षेत्र है। टोडा की अर्थव्यवस्था में पशुपालन एक उत्कृष्ट उदाहरण है। ये न तो खेती करते हैं, और न किसी तरह की दस्तकारी का काम ही। इसीलिए इनकी भौतिक संस्कृति भी कादर की तरह ही अपर्याप्त है। लेकिन इसके बावजूद भी, इनका जीवन स्तर काफी ऊँचा है। इनकी सभी आर्थिक क्रियाएँ इनकी भूमि पर केन्द्रित रहती हैं। ये दूध एवं दूध-उत्पादन अपने पड़ोसियों का देकर इसके बदले में अपनी दैनिक आवश्यकताओं की वस्तुएँ इनसे प्राप्त करते हैं। एक अन्य जनजाति बडागा इन्हें अनाज एवं सेती की अन्य पैदावार देते हैं तथा इनके एवं मैदानी क्षेत्र के लोगों के बीच दूध व्यापार के विचालियों का काम करते हैं। बडागा टोडों को वार्षिक भेंट के तौर पर भी अनाज देते हैं। ऐसा टोडों

का इस क्षेत्र पर मूल स्वामित्व मानकर तथा टोडा जादू-टोने के भय के कारण किया जाता है। नीलगिरि क्षेत्र की ही एक अन्य जनजाति कोटा है। ये दस्तकारी का काम करते हैं और टोडाओं को मिट्टी के बर्तन, लोहे के उपकरण एवं त्योहारों के अवसर पर काम आने वाली अन्य वस्तुएँ उपलब्ध कराते हैं। टोडा जनजाति के लोग गाने-दजाने का काम भी करते हैं। बदले में टोडा इन्हें दूध, दूध के उत्पादन एवं बलि के भैंसों का मांस देते हैं। टोडाओं के पास अस्त्र शस्त्र नहीं होते। इनके लट्ठा, तीर और कमान केवल उत्सवादि अवसरों पर ही काम आते हैं। इसके बाव भी जलाऊ लकड़ी काटने के लिए ये चाकुओं तथा कुल्हाड़ियों का हस्तेमाल अवश्य करते हैं। कोटा इन्हें घरेलू काम काज तथा दुग्धशाला के लिए आवश्यक सभी बतन प्रदान करते हैं। चकमक की सहायता से ये सामान्यतः प्रायः पैदा कर लिया करते हैं।

बडागाओं के माफ़त टोडा हिन्दू व्यापारियों से कपड़े और गहने प्राप्त करने हैं।

टोडाओं के आवास गृह का अपना एक विशिष्ट रूप होता है। ये अर्ध-चन्द्राकार आकृति के होते हैं। इनका एक दरवाजा होता है। ये घास-फूस आदि को वेन से बाँध बूँधकर बनाए जाते हैं। टोडाओं का एकमात्र पालतू पशु बिल्ली (Cat) है। भैंस तो इनके लिए सर्वाधिक महत्वपूर्ण एवं रोजगार का साधन भी है।

(3) हो (Ho)—कोल्हन की प्रमुख जनजाति 'हो' मिश्रित अर्थव्यवस्था (Mixed Economy) की एक विशिष्ट उदाहरण है। कृषि इनकी जीविका का मूल आधार है। इसके अतिरिक्त ये कभी-कभी शिकार और मछली मारने का काम भी कर लेते हैं। इनके आर्थिक-सामाजिक जीवन में अनेक विघटनकारी तत्त्व प्रवेश कर गए हैं, किन्तु इसके बावजूद भी आर्थिक क्रियाओं के क्षेत्र में किया जाने वाला आपसी सहयोग इनके जीवन में अब भी महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इस बात के कोई प्रमाण नहीं है कि इनका अतीत साम्यवादी रहा हो, और न इनका वर्तमान मात्र समुदायात्मक ही है। इनका आर्थिक जीवन एक प्रकार के स्वैच्छिक संगठन (Voluntary Organization) और सामूहिक या सामुदायिक चेतना का द्योतक माना जा सकता है। सहयोग की व्यवस्था से आर्थिक सम्भावनाओं का भली प्रकार उपयोग और साथ ही दिनचर्या की एकरसता एवं दकाऊपन दूर होते हैं।

हो जनजाति स्थानीय कलाओं एवं दस्तकारी में दक्षता को भी अत्यन्त महत्त्व देते हैं। विशेष दक्षता प्राप्त लोगों को मुग़तान प्रायः नक़द या वस्तुओं द्वारा ही नहीं बल्कि बदले में उनके लिए काम करके भी किया जाता है। ऐसी स्थिति में, वस्तुओं या सेवा की अपेक्षा नहीं की जाती। स्त्रियाँ साज-सज्जा एवं स्यालकरण के कार्य में कुशल होती हैं। इसी तरह इनमें कुशल शराब बनाने वाले एवं कुशल दस्तकार भी होते हैं। टोकरियाँ और रस्से बनाने का काम लगभग सभी हो कर लेते हैं।



हो की स्थानीय परम्परा के अनुसार मजदूरी का नकद चुकारा नहीं किया जाता है। इनमें काम का मुग्तान वस्तु में किया जाता है।—इस तरह ये वस्तु-विनिमय (Barter) में विश्वास करते हैं। इनकी अधिकांश सामूहिक क्रियाएँ और आर्थिक उद्यम आपसी सहयोग एवं दायित्व-बोध पर आधारित रहते हैं। इसीलिए मुद्रा एवं नकद मुग्तान ने इनकी संस्कृति में एक विघटनकारी कारक का काम किया है। फिर भी, कोल्हन क्षेत्र में मुद्रा का चलन बहुत सीमित रूप में ही हो पाया है, अतः वस्तु में मुग्तान की व्यवस्था का प्रचलन अब भी सुरक्षित है। घमनी हैनिक आवश्यकता की खाद्य वस्तुओं की प्राप्त करने की सामान्य विधि चावल या तमक के बदले किया जाने वाला वस्तु विनिमय (Barter) है। वस्तु विनिमय के स्थान पर मुद्रा की अर्थ-व्यवस्था के प्रचलन ने—जो बहुत कुछ खाने एवं कारखाने खुल जाने, रेल चल जाने और लाख इकट्ठा करने तथा कोकीन के प्रसार का परिणाम है—इनके आर्थिक जीवन के आधार को परिवर्तित कर दिया है।

हल चलाने, मछली मारने और शिकार का काम सदैव समूहों के रूप में किया जाता है। कृषि की तरह मछली मारने सम्बन्धी श्रम-विभाजन भी कतिपय चलनों के आधार पर किया जाता है। ये इनका कड़ाई के साथ पालन करते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि 'हो' जनजाति की अर्थव्यवस्था मुख्यतः कृषि-प्रधान है, एवं मुद्रा का यहाँ अभाव है।

### आदिम एवं आधुनिक अर्थव्यवस्था की तुलना एवं अन्तर (Comparison and Difference between Primitive and Modern Economic System)

मानव समाज के विकास के साथ साथ उसकी समस्त प्रथम व्यवस्थाओं का भी विकास हुआ है। मानव समाज के आदिम काल में अर्थव्यवस्था का जो स्वरूप था उसका अनेक विद्वानों ने समय-समय पर अध्ययन किया है। आदिम समाज के सदस्य के लोभ बहुत सीमित है, वह शिकार कर सकता है, मछली पकड़ सकता है, या सामान्य स्तर पर खेती कर सकता है, इन सीमित साधनों से ही उसे जीविकोपार्जन करना होता है, उसकी तकनीकी भी अविश्लिष्ट होती है। इस प्रकार आदिम समाज के आर्थिक व्यवस्था के सिद्धान्त सामान्य आर्थिक सिद्धान्तों से भिन्न नहीं थे। सामान्य आर्थिक सिद्धान्त सभी समाजों पर लागू होते हैं। कोई भी ऐसा समाज नहीं है जिसमें उत्पादन, वितरण, विनिमय और उपभोग की विधियाँ न हों, कोई ऐसा समाज नहीं होगा जिसमें वस्तुओं के मूल्य को लेकर कोई अभिव्यक्ति न हो, यह हो सकता है कि वह मूल्य किसी मुद्रा के प्रतीक रूप में न हो, यह भी हो सकता है कि किसी समाज में धर्म का कोई विशिष्टीकरण न हो और धर्म के बदले में कोई पारितोषिक या मुग्तान की व्यवस्था न हो, वास्तव में आदिम समाज की अर्थव्यवस्था तो तकनीकी समय समाज से भिन्न है। इस तकनीकी के प्रयोग से ही उत्पादन बढ़ता है, और इसी के परिणाम-स्वरूप मुनाफा और आर्थिक असमानता के सामाजिक पक्ष सामने हैं।

सामाजिक मानव वैज्ञानिकों ने आदिम समाज की अर्थव्यवस्था का अध्ययन किया है, उनके अध्ययन का क्षेत्र बहुत सीमित रहा है, वे आदिम समाज के जीविकोपार्जन के स्रोतों का अध्ययन करते हैं, इस बात की खोज करते हैं कि इस समाज में श्रम संगठन कैसा है और आर्थिक क्रियाओं के वर्गीकरण का कारण क्या है?

आदिम समाज की अर्थव्यवस्था को जीविका अर्थव्यवस्था (Subsistence Economy) कहते हैं। इसका यह अर्थ नहीं कि आदिम समाज के सदस्य केवल उतना ही उत्पादन करते थे जितना कि उनके लिए आवश्यक था। परन्तु इससे यह प्राण्य अवश्य है कि वे केवल उतना उत्पादन करना चाहते थे जिनसे उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति हो जाए। अर्थशास्त्र में जिसे वस्तु विनिमय कहा जाता है उसे वह नहीं जानते थे। मानव वैज्ञानिकों ने आदिम समाज की जीविका अर्थव्यवस्था को मुख्यतया तीन प्रकारों में रखा है। पहला प्रकार यह है कि जिसमें आदिम समाज के लोग जंगली जानवरों के शिकार और ख़ास सफ़ाई द्वारा जीवन निर्वाह करते थे। दूसरी अवस्था समुदाय की थी तथा तीसरी अवस्था कृषि की है। आज के प्रसंग में अर्थव्यवस्था का तात्त्विक रूप क्या था जिससे कि आदिम समाज के तकनीकी ज्ञान के विभिन्न स्तरों में अन्तर कर सकें। यद्यपि आदिम समाज जीविका अर्थव्यवस्था पर आधारित था, तथापि इसमें उत्पादन कारकों का कोई न कोई संगठन अवश्य मिलता है। आदिम समाज में बाजार का धर्म नहीं है। भूमि के लिए भी बाजार नहीं है, स्रोतों के लिए भी बाजार का अभाव है, यह सब होते हुए भी इस समाज में उत्पादन के सहायक रूप को पाना कठिन नहीं है। यह भी ठीक है कि सम्य समाजों की तरह आदिम समाजों में यन्त्रों को स्थान नहीं था। फिर भी कुछ बातें दोनों समाजों में बराबर पाई जाती हैं। चाहे प्राथमिक अर्थव्यवस्था हो या आदिम, दोनों में कच्चे माल की आवश्यकता होती है, भूमि की आवश्यकता होती है, और इसी प्रकार कार्य और औजारों की आवश्यकता होती है। यह सब उत्पादन के कारक कहलाते हैं।

कार्ल पोलनी (Karl Polany) ने आदिम समाज के वस्तु विनिमय का अध्ययन किया। उनके अनुसार वस्तुओं के बँटवारे या विभाजन के तीन मौलिक स्वरूप हैं—

- (1) परस्परता (Reciprocity)
- (2) पुनर्वितरण (Re allocation)

(3) बाजार विनिमय (Market Exchange).—बाजार विनिमय वस्तुओं का वह विनिमय है कि जो माँग और पूर्ति के नियम द्वारा निर्धारित होता है। प्राथमिक अर्थव्यवस्था में इसका विशेष महत्त्व है। परस्परता में वस्तुओं का विनिमय लोगों के बीच में होता है, यह विनिमय बाजार की स्थिति में नहीं होता है। इसमें विनिमय करने वाले लोगों के सम्बन्ध असोपनिक होते हैं, विनिमय सामाजिक सम्बन्ध स्थापित नहीं करता, बल्कि सामाजिक सम्बन्ध विनिमय

को स्थापित करते हैं। पुनर्विनियमन का अर्थ है जिसमें वस्तुएँ प्रशासन के केन्द्र की ओर बढ़ती हैं और केन्द्र के अधिकारी उन वस्तुओं का पुन बँटवारा करते हैं। आधुनिक कर इस व्यवस्था का अच्छा उदाहरण है।

ट्रोब्रियड अर्थव्यवस्था में दुर्लभ ने सामाजिक मानवशास्त्र में सबसे पहली बार वस्तु विनिमय या परस्परता के क्षेत्र में भेंट विनिमय का सिद्धान्त रखा था। इस सिद्धान्त को उनके अनुयायी मारसल मॉस ने और अधिक पुष्ट किया। दुर्लभ ने आस्ट्रेलिया की अरुण्डा जनजाति का अध्ययन किया है और मारसल मॉस तथा बाद में मेलिनॉन्को ने इस व्यवस्था को कम तथा अन्य ऐसी ही विनिमय व्यवस्थाओं द्वारा समझाया है। ट्रोब्रियड की विभिन्न विनिमय व्यवस्थाओं का प्रचलन निम्न संस्थाओं में पाया जाता है—कूल, युरीगुनु, गिमवनी, पोकला, बसी, सागवी। ट्रोब्रियड द्वीप-वासियों की यह अर्थव्यवस्था परस्परता और विनिमय पर निर्भर है। यह विनिमय त्योहारों और उत्सवों में विशेष रूप से देखा जाता है। ट्रोब्रियड द्वीपों में ऐसे गाँव भी हैं जिन्हें समुद्र में मछली मारने का अधिकार है, लेकिन भूमि पर अधिकार नहीं है, और ऐसे गाँव भी हैं जिन्हें समुद्र में मछली मारने का अधिकार नहीं है। इन दो प्रकार के गाँवों में वस्तुओं की परस्परता होती है। इस परस्परता में वस्तुओं के दाम परिभाषा रूप में निश्चित होते हैं। विनिमय की यह व्यवस्था बसी कहलाती है। बसी में गाँवों का एक समूह मछलियाँ देता है और उसके विनिमय में दूसरा लाभ प्रदाय देता है।

विकसित समाजों की अर्थव्यवस्था की बहुत बड़ी विशेषता बाजार में किए गए सौदे की प्रभुता है। प्रत्येक परिवार का सदस्य बाजार से प्रभावित होता है, या तो वह अपने श्रम को बाजार में बेचता है या वह अपनी पूँजी को उत्पादन में लगाना है। किसी न किसी तरह वह अपनी कुशलता को पूँजी या श्रम के रूप में बाजार में लाता है। ऐसा करने में असफल होने पर उसे भूखो मरना पड़ता है। यह अलग बात है कि उसे उसके स्वजन भरण-पोषण के साधन जुटाएँ या राज्य या कोई समाज सेवा सदस्य उसे भरण-पोषण प्रदान करें। आदिम समाज में बाजार की कोई व्यवस्था अवश्य होती थी, यह ठीक है कि इस समाज में बाजार उतना प्रबल नहीं होता, जितना कि विकसित अर्थव्यवस्था वाले समाजों में अफ्रीका के कई समाजों में परम्परागत बाजार के स्थान होते थे। ये बाजार सप्ताह, महीने और वर्ष के निश्चित दिनों में लगते थे। कीक्यू जनजाति में ऐसे बाजारों में लोग बहुत बड़ी संख्या में आते हैं। घाना में विभिन्न मध्यान्तरो पर बाजार लगते हैं। कोनकोम्बा जनजाति में होने वाले बाजारों का वर्णन टेर ने दिया है। कोनकोम्बा जनजाति गोत्रों में बँटी हुई है। प्रत्येक गोत्र का अपना एक निश्चित क्षेत्र है, और इस क्षेत्र में छ. दिन के अन्तर में बाजार लगता है। बड़े बाजार कई जनजातियों के बीच में लगते हैं। येन्दी एक ऐसा मुख्य बाजार है जो घाना की सभी जनजातियों के लिए वर्ष में एक बार होता है। छोटे बाजार गोत्र के नियन्त्रण में होते हैं।

मुद्रा और साख अर्थ व्यवस्था का महत्वपूर्ण आधार है। यदि शुद्ध उद्योग की दृष्टि से देखा जाए तो कहना होगा कि जीविका अर्थव्यवस्था वाला समाज पूर्व प्राचीनिक समाज है। ऐसे समाज को जब हम मुद्रा और साख की दृष्टि से देखते हैं तो पहला प्रश्न है मुद्रा का अर्थ क्या है? आधुनिक समाज और प्रादिम समाजों में पूँजी का क्या स्वरूप था? प्रादिम मुद्रा का प्रयोग वस्तु विनिमय में होता है। न्यूगिनी के लोगों में खोल मुद्रा का प्रयोग होता है। यह मुद्रा धार्मिक सत्कारों के बदले पर बाजार में भुगतान के काम में ली जाती है। न्यू ब्रिटेन में सोलाई जनजाति इस मुद्रा को टम्बू नाम से पुकारती है। जब वस्तुओं को बेचना होता है और उसके बदले में कुछ लेना नहीं होता, तब टम्बू विनिमय का साधन होता है। प्रादिम समाजों में ऋण और साख की पद्धति भी काम में लाई जाती है। अफ्रीका की जनजातियों में आपसी ऋणों को रोकने के लिए रकम प्रदा करने की साख रखने की परम्परा थी। कभी-कभी कृषि वस्तुओं की खरीद में भी ऐसी ही साख काम में लाई जाती थी। ट्रोब्रियण्ड द्वीप की कुल विनिमय व्यवस्था में ऋण की रकम पर ध्याज भी लिया जाता है। जब कोई व्यक्ति एक मुद्रा उधार लेता है तो उसके बदले में उधार की मुद्रा से अधिक मुद्रा देनी पड़ती है। ध्याज की कोई निश्चित दर प्रादिम अर्थव्यवस्था में नहीं है लेकिन जो कुछ उधार लिया जाता था उससे कुछ अधिक ही लौटाया जाता था।

पूँजी का कोई न कोई स्वरूप प्रादिम समाजों में था। कृषि की सबसे बड़ी पूँजी भूमि थी, भूमि से सम्बन्धित कृषि साधन, हल, बैलगाड़ी, पूँजी के दूसरे प्रकार हैं। मलाया की जनजातियों में पूँजी का प्रायः से धनर करने के लिए चलन-अलग शब्द है। मूल्यवान् वस्तुएँ पूँजी हैं।

प्रादिम समाज में उत्पादन संगठन, वस्तु विनिमय और मुद्रा साख के सम्बन्ध में आधुनिक अर्थव्यवस्था से भिन्नता अवश्य मिलती है। आधुनिक अर्थ व्यवस्था धन और बाजार पर आधारित है, प्रादिम अर्थव्यवस्था की प्रमुख विशेषताएँ निम्न थी—

प्रादिम अर्थ व्यवस्था में प्राकृतिक साधनों के प्रयोग में तकनीकी उपकरणों के उपयोग का अभाव रहा है। आर्थिक क्रियाओं को धर्म और जादूटोनों से मिला देने की प्रवृत्ति बहुत अधिक थी। यह सोच उत्पादन तथा वितरण पर जितना धन देते थे उतना विनिमय पर नहीं देते थे, क्योंकि अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए स्वयं उत्पन्न करने में अधिक समय लगता था, आर्थिक वस्तुओं का उत्पादन विनिमय के लिए नहीं होता था, इसलिए मुद्रा का उपयोग भी उनसे व्यापक रूप में नहीं होता जितना आधुनिक समाज में। स्वयं अपने परिवार के लिए उत्पादन की क्रियाओं में लगे रहने के कारण मुनाफा वृत्ति की आज के आधुनिक अर्थव्यवस्था की भाँति वृत्ति नहीं थी। आर्थिक जीवन में पारस्परिक दायित्व, सहभागिता, सामूहिक सुन्दता का महत्व अधिक था।

प्राधुनिक अर्थव्यवस्था (Modern Economy) जिसका उद्भव मूलरूप से औद्योगिक क्रांति से हुआ है प्रमुखा रूप से प्राधुनिक तकनीकी पर आधारित है। इसके फलस्वरूप विशेषीकरण का प्रभाव बहुत अधिक अर्थव्यवस्था को प्रभावित करने लगा, आदिम समाज में विशेषज्ञों का प्रमुख अभाव नहीं था। यह विशेषण औद्योगिक समाज के विशेषज्ञों से भिन्न है, क्योंकि आदिम समाज के लोग अपनी आजीविका आवास की वस्तुओं के विनिमय द्वारा नहीं चलाते। वातुई का काम करने वाले, मिट्टी के बर्तन बनाने वाले या लकड़ी का काम करने वाले या ऐसे ही अन्य विशेषज्ञ प्रत्येक समाज में होते हैं। भारत में जाति व्यवस्था श्रम विभाजन का अच्छा उदाहरण है। प्रत्येक जाति के अपने परम्परागत कार्य हैं जिनके द्वारा जाति के सदस्य जीविकोपार्जन करते हैं। बैली ने उड़ीसा के बिसोपाड़ा गाँव का अध्ययन किया। इस गाँव में वारियर जाति का प्रमुख परम्परागत रूप से गाँव की भूमि पर था। यह जाति चावल उत्पादन पर अपना नियन्त्रण रखती थी। दूसरी जातियों के सदस्य गाँव के सेवक थे। ब्राह्मण जो कि जाति व्यवस्था में सबसे ऊँचे पद सोपान पर हैं, केवल धार्मिक सत्कारों को करते थे। नाई धोबी, मेहतर और चरवाहे सभी अपनी-अपनी सेवाएँ गाँव को देते थे। प्रकृत वास्तविक जाति की भूमि पर मजदूरी करते थे। बिसोपाड़ा का यह परम्परागत श्रम विभाजन व्यापार की नई दिशाओं के खुल जाने से आज बदल गया है। लघु समाजों में जादू-टोना करने वाले भी विशेषज्ञ कहे जाते थे।

श्रम विभाजन का अध्ययन दुर्लभ ने किया और उत्पादन संगठनों पर उसके परिणामों की व्याख्या की। वे श्रम विभाजन को आर्थिक सन्दर्भ में देखते हैं और उनका मत है कि एक प्रकार के समाज वे होते हैं जिनमें विशेषज्ञ नहीं होते हैं और जहाँ आर्थिक सहयोग केवल उन लोगों का होता है जो सभी प्रकार के कार्यों को थोड़ा बहुत जानते हैं। दूसरे समाज वे होते हैं जिनमें विभिन्न कार्य विशेषज्ञों द्वारा किए जाते हैं। इस समाज की आर्थिक व्यवस्था में इन विशेषज्ञों का अपना अपना योगदान होता है। पहले समाज में यदि लोग अपने कार्य में सहयोग न दें, तो कार्य रुका नहीं रहेगा, बाहे उनकी गति मन्द अवश्य हो जाए। दूसरे प्रकार के समाज में यदि विशेषज्ञों का सहयोग न हो तो कार्य होगा ही नहीं। वे समाज जिनमें श्रम विभाजन अधिक नहीं होता, उनमें भी कार्यों के बंटवारे की कोई न कोई व्यवस्था अवश्य होती है। बंटवारे का सबसे बड़ा आधार काम करने वाले की क्षमता होती है। न्यूगिनी की जनजातियों में और जगत में रहने वाली सभी जनजातियों में लकड़ी काटने का कार्य पुरुष करते हैं। कुछ जनजातियों में कार्य को लेकर पुरुष और स्त्री की निश्चित अभिवृत्तियाँ होती हैं। अफ्रीका की जनजातियों में कुछ समुदाय ऐसे हैं जिनमें पुरुष खेती का कार्य अपनी गरिमा के अनुकूल नहीं समझते। वक्कियों को चराने का काम बच्चों का है। छोटी लड़कियाँ पानी भरने का काम करती हैं।

किसी भी समाज में चाहे वह कितना ही जटिल क्यों न हो, प्रत्येक व्यक्ति विशेषज्ञ नहीं होता। ऐसी अवस्था में थम संगठन एक महत्वपूर्ण कार्य है। यह कार्य सभी समाजों में देखने को मिलता है। कुशल अकुशल कारीगरों को संगठित करके वस्तु उत्पादन करना किसी भी आर्थिक व्यवस्था की बहुत बड़ी विशेषता है। आदिम समाज में थम शक्ति का संगठन मनुष्य की अपेक्षा सामाजिक सम्बन्धों पर अधिक होता था। अफ्रीका के कई भागों में कृषि करने वाले लोग अपने पड़ोसियों से चाहे वे स्वयं हो या न हों, सहायता की आशा करते हैं। बुवाई और कटाई के साथ यह थम और भी अधिक अपेक्षित है। पश्चिमी केनिया की गुनी जनजाति में कृषि में स्वयंसेवकों के सहयोग की इस सस्था को रीका नाम से पुकारते हैं। मानव वैज्ञानिकों ने आदिम थम संगठन का अध्ययन किया। मेलिनांस्की द्वारा किए गए टोकोपिडा द्वीपवासियों का और बाद में फर्न द्वारा किए गए मेनिनेशिया द्वीप के टोकोपिडा के अध्ययन विशेष उल्लेखनीय हैं। टोकोपिडा में कोई भी मकान मालिक अपनी नाव बनाने का काम उठा सकता है लेकिन सामान्यतया यह काम ऊँची स्थिति वाले लोग करते हैं, केवल गीत का मुखिया ही पवित्र नाव को बनवा सकता है जिसका प्रयोग आधिकारिक सत्कारों के लिए किया जाता है। नाव बनाने के लिए सफ़ी काटना, नाव बनाने में संगमरमर आधा दर्जन लोग लगते हैं, इसके अलावा नाव के विभिन्न हिस्सों को जमाने के लिए और अधिक आदमी चाहिए, इस सम्पूर्ण काम में स्वयंसेवकों के अनिश्चित कुशल कारीगर भी होते हैं, स्वयंसेवकों को काम के बदले में भोजन दे दिया जाता है। अन्य लोगों को भोजन के अनिश्चित छाल-ट्ठक या अन्य वस्तुएँ दी जाती हैं इस प्रकार परिश्रम के बदले में यह जनजाति भोजन और कुछ वस्तुएँ भेंट में देती है।

आधुनिक समाजों की अर्थ व्यवस्था आदिम समाजों की अर्थ व्यवस्था से भिन्न है। यह भिन्नता मूल रूप से वितरण एवं विनिमय के पक्ष में है। इसी आधार पर आज अर्थव्यवस्था के अनेक रूप देखने को मिलते हैं जिनमें उत्पादन एवं वितरण सम्बन्धी अनेक निष्ठाओं का अलग-अलग आधार पाया जाता है। उत्पादन सम्बन्धी प्रश्नों में उत्पादन साधनों का आपसी अनुपात जैसा चाहिए वैसा है या नहीं है, आपसी अनुपात उत्पादन की जो विधि काम में ली जाती है उससे भी प्रभावित होता है। उत्पादन के किस काम में किस तकनीक को काम में लिया जाए इसका निर्णय निजी उत्पादन लाभ दृष्टि से और समाज अपने सामाजिक ध्येय के आधार पर करेगा जिसमें आर्थिक कुशलता का ध्यान भी रखा जाएगा।

आधुनिक समाजों में आर्थिक विज्ञान के वर्तमान स्तर को कायम रखते और उसे विकसित करने सम्बन्धी कार्य भी करना होगा है, आर्थिक शक्ति को बढ़ाने के लिए थम और पूँजी दोनों में अभिवृद्धि होनी चाहिए। थम शक्ति की अभिवृद्धि जनसंख्या के बढ़ने से और देशों में शिक्षा और विभिन्न प्रकार के

प्रशिक्षण की उन्नित व्यवस्था होने में होती है। पूँजी की अभिवृद्धि के लिए पूँजीगत पदार्थों का उत्पादन बढ़ाना होता है। यह तभी हो सकता है जब उपभोग पर नियन्त्रण रखा जाए। समाजवादी और साम्यवादी अर्थव्यवस्थाओं में धन और पूँजी की अभिवृद्धि बहुत कुछ राज्य के निर्णय पर निर्भर करती है। पूँजीवादी अर्थव्यवस्थाओं में ये निर्णय काफी हद तक तो मूल्यतन्त्र और लाभतन्त्र से प्रभावित होता है। आधुनिक समाजों में अर्थव्यवस्था अधिक जटिल होती जा रही है तथा तकनीकी के प्रभाव से प्रभावित होने के कारण विशेषीकरण, धन-विभाजन तथा बाजार का प्रभाव अधिक पाया जाता है।

### आदिम जनजातियों की आर्थिक व्यवस्था में परिवर्तन (Change in Primitive Economic System)

भारत में जनजातीय संस्कृति आर्थिक परिवर्तन के आधार पर निरन्तर परिवर्तित होती है। आदिम समाजों की अर्थव्यवस्था का विस्तार से अध्ययन करने से यह सुगमता से जाना जा सकता है कि जनजातियों की आर्थिक गतिविधियाँ परिवर्तन की प्रक्रिया से गुजर रही हैं। आधुनिक तकनीक, शिक्षा एवं नवीन विचारों के आदिम अर्थव्यवस्था में अब स्थान मिलने लगा है, इसी का परिणाम है कि मजदूर वर्ग एवं सफेद पोश वर्ग जैसे नए वर्गों का उदय आदिम अर्थव्यवस्था में दिखाई देने लगा है। यह कहना कठिन है कि इस परिवर्तन के कौन-कौन से मुख्य कारण हैं क्योंकि यह परिवर्तन स्थानीय स्तर पर काफी तीव्र गति से होता है। परन्तु इस परिवर्तन की क्रिया को भली-भाँति समझने के लिए यह अच्छा होगा कि विभिन्न नवीन आर्थिक प्रक्रियाओं तथा उन्नति को समझा जाए तथा दूसरी ओर कुछ परिणामों के आधारभूत तत्वों की विवेचना की जाए। इसी प्रकार आर्थिक परिवर्तन एवं विकास जो सामान्य समाजवाद की पद्धति पर हो रहे हैं, समझा जा सकता है। जनजातियों को अपने कार्य में जो आर्थिक कठिनाई सामने आ रही है, उसकी विवेचना करना भी अभीष्ट है।

आदिम अर्थव्यवस्था के परिवर्तित स्वरूप को अनेक दृष्टिकोणों से देखा व समझा जा सकता है। आदिम जनजातियों की अर्थव्यवस्था का मुख्य कार्य आरम्भ में जहाँ भोजन संग्रह करना, शिकार करना, लकड़ी आदि वेचना प्रमुख था वही अब वे अनेक सहायक धंधों को अपनाते लगे हैं। इसी अर्थव्यवस्था के परिवर्तित स्वरूप के बारे में मजूमदार एवं मदान लिखते हैं—“प्रजातीय, भाषाई और भौगोलिक आधारों पर भारतीय जनजातियों को तीन भौगोलिक क्षेत्रों में बाँटना सम्भव है। ये हैं—उत्तरी-पूर्वी समूह, मध्यवर्तीय समूह और दक्षिणी समूह।” इन क्षेत्रों के सीमा-नी भागों में देश के जनजातीय समूह आ जाते हैं। इस प्रकार के त्रिस्तरीय वर्गीकरण की परिपुष्टि आर्थिक स्तरों द्वारा भी होती है। उत्तर-पूर्वी क्षेत्र में लगभग स्थाई तौर पर की जाने वाली सीढ़ीदार कृषि-प्रधान आर्थिक क्रिया है। मध्य क्षेत्र की प्रधान आर्थिक क्रिया स्थानान्तरित कृषि है। दक्षिण क्षेत्र में स्थाय सकलन जमीन प्रारम्भिक आर्थिक क्रिया का प्राधान्य है। स्थानान्तरित कृषि कुछ अंशों तक उत्तर-

पूर्व और दक्षिणी क्षेत्रों में भी पाई जाती है। सहायक व्यवसायों में शिकार, मछली मारना, टोकरियों बनाना, कृषि एवं औद्योगिक श्रमिक के रूप में कतिपय क्षेत्रों में काम करना आदि का उत्तेजित किया जा सकता है। परधान जैसी जनजाति गाने-बजाने से अपनी जीविका कमाती है। शासन द्वारा दिया गया सड़क बनाने या जंगलात का रोजगार भी इन जनजातियों के व्यवसाय का स्थाई अंग बन गया है।

एल पी विद्यार्थी ने अपनी कृति 'भारतीय आदिवासी—उनकी संस्कृति और सामाजिक पृष्ठभूमि' में लिखा है कि आधुनिक अर्थव्यवस्था आदिवासियों को परम्परागत अर्थव्यवस्था को परिवर्तित कर रही है और इस परिवर्तन के पीछे जो प्रमुख शक्तियाँ काम कर रही हैं वे निम्नलिखित हैं<sup>1</sup>—

- (क) शिक्षा,
- (ख) जनजातीय बाजारों का शहरी बाजारों तथा बड़े बड़े बाजारों के साथ सम्बन्ध,
- (ग) सहकारी समितियाँ,
- (घ) व्यावसायिक बैंक,
- (ङ) मजदूर-सघ,
- (च) भूमि बन्धक अधिनियम तथा उनकी जानकारी,
- (छ) बचत की धारणा,
- (ज) आवश्यकता पर आधारित उपभोग की पद्धति में परिवर्तन,
- (झ) अन्तर्राष्ट्रीय सीमा रेखा पर परिवर्तित परिस्थितियाँ तथा उनका सीमान्त जनजातियों पर प्रभाव,
- (ञ) जनजातियों में व्यावसायिक धारणा का प्रादुर्भाव,
- (ट) जनजातियों में महाजनो का उद्भव,
- (ठ) अनाज की पैदावार की जगह नगदी फसलें उगाने की प्रवृत्ति का प्रारम्भ,
- (ड) छोटे-मोटे वन्य उत्पादनों की खुले बाजार में पैसे लेकर बिक्री,
- (ढ) सरकारी तथा अर्द्ध सरकारी संस्थाओं में सुरक्षित स्थान।

आदिम अर्थव्यवस्था के परिवर्तित होने में शिक्षा की महत्वपूर्ण भूमिका है। शिक्षा को आदिवासियों ने अपनी-भाँति अपनाया प्रारम्भ किया है, जिससे उन्होंने शहरी के औद्योगिक क्षेत्रों में सफेदपोश कार्यों में लगना प्रारम्भ कर दिया है। सयाल, मुण्डा, उराँव, हो, भील, गोड तथा ईसाई धर्म में परिवर्तित आदिवासी ऐसे मुख्य आदिवासी हैं जो अपनी शैक्षणिक योग्यता के आधार पर नए-नए कार्यों में लग गए हैं।

जनजातीय बाजारों का शहरी बाजारों एवं बड़े-बड़े बाजारों के साथ सम्बन्ध हो जाने से भी जनजातीय अर्थव्यवस्था में काफी परिवर्तन हुआ है। जनजातीय लोग



आधुनिक फेशन तथा आराम की दस्तुएँ बाजारों से खरीदने लगे हैं। इसके साथ ही आदिवासियों की दस्तुएँ भी बाजारों में काफी अच्छी कीमतेँ पाने लगी हैं। जनजातीय आर्थिक गतिविधियों को काफी प्रोत्साहित दिया है। मुण्डा एवं उराँव जैसे जनजातीय आलू तथा नए प्रकार की सब्जियों की खेती करने लग गए हैं तथा उसे साप्ताहिक बाजारों में बेचने लग गए हैं। कारीगर वर्ग की जनजातियाँ, जैसे महवी, अपने बनाए हुए सामानों को अपने जनजातीय भाइयों के बीच ही नहीं बेचती वरन् सामान्य बाजार में थोक रूप में भी बेचती हैं।

औद्योगीकरण के फलस्वरूप भी आदिम आर्थिक जीवन काफी प्रभावित हुआ है। मजूमदार एवं मदान ने अपनी कृति में लिखा है कि “भारतीय जनजातीय सदस्य औद्योगिक जीवन के सम्पर्क में दो तरीके से आए हैं—या तो स्वयं औद्योगिक क्षेत्रों में प्रवास कर गए हैं अथवा इनके आवासी क्षेत्रों में उद्योग स्थापित हुए हैं। काफी बड़ी संख्या में सयाल, कोण्ड और गोड असम में आप्रवासी की तरह पहुँच गए हैं तथा वहाँ चाय बागानों में विभिन्न प्रकार से कार्य करने लगे हैं। इस प्रकार के बाहरी श्रमिकों की पूर्ति विशेषतः बिहार, उड़ीसा और मध्य प्रदेश से होती है। औद्योगिक जीवन से सम्पर्क का दूसरा तरीका, इसके दूरगामी परिणामों की दृष्टि से, काफी महत्वपूर्ण है। भारत के मध्यवर्ती भाग कतिपय जनजातीय खनिज सम्पदा की दृष्टि से काफी समृद्ध हैं और इन्हीं क्षेत्रों में कोयला, लोहा, इस्पात आदि उद्योग स्थापित हुए हैं। ऐसा बगाल, बिहार और मध्य प्रदेश में हुआ है। इस प्रकार इन लोगों के जीवन में औद्योगीकरण में एक प्रकार के जनजातीय-नगरीय नैरन्तर्य की स्थापना हुई। कतिपय स्थितियों में जनजातीय लोगों में उल्लेखनीय अनुकूलनशीलता देखी गई है। सधान अच्छे स्वनक एवं कोयला तोड़ने वाले माने जाते हैं। मध्य प्रदेश में भैरगीज उद्योग में लगे श्रमिकों का लगभग पचास प्रतिशत भाग जनजातीय श्रमिकों का है। बिहार के लोहा उद्योग में सयाल एवं हो का विशेष स्थान है। टाटा लोह एवं इस्पात कम्पनी के लगभग सभी गैर-तकनीकी श्रमिक जनजातीय हैं। इनकी कुल संख्या करीब 17,000 है। बिहार की जनजातीय जनसंख्या में से 2,50,000 लोग अभ्रक उद्योग में लगे हुए हैं। बिहार की अभ्रक खाने सामान्यतः जंगलों में ही पाई जाती है। जनजातीय श्रमिकों को वन उत्पादनों एवं लकड़ी कटाई के ठेकेदारों द्वारा भी रोजगार दिया जाता है। सड़क-निर्माण में भी स्थानीय जनजातीय श्रमिकों को रोजगार मिलता है।”<sup>1</sup>

शहरीकरण के परिणामस्वरूप ही आदिम ग्रयव्यवस्था में काफी परिवर्तन हुआ है एवं अब आदिम जनजातियाँ लेन-देन, आय-व्यय तथा मुद्रा का प्रयोग करने लगी हैं। आदिम समाज के लोग अपनी अतिरिक्त उपार्जित वस्तुओं का मूल्य मुद्रा के रूप में ही प्राप्त करना चाहते हैं। कुछ सीमा तक ग्रामीण ग्रयव्यवस्था को छोड़कर अब मजदूरी प्रायः मुद्रा के रूप में ही दी जाने लगी है। शहरीकरण के

फलस्वरूप एक ओर तो आधुनिक समाज के सदस्य शहरो में आकर गहरी ज़रने लगे हैं और दूसरी ओर कुछ छोटे-मोटे शहरो का विकास आधुनिक मध्यम के क्षेत्रों में हो गया है। आशय यह हुआ कि ये समाज आधुनिक आर्थिक प्रणाली के प्रभाव-क्षेत्र में आ चुके हैं और निकट दशाब्दियों में ही हमें आदिम अर्थव्यवस्था का अध्ययन नए दृष्टिकोणों में नए परिवेश के अनुसार करना पड़ेगा।

जनजातीय लोग आधुनिक फैशन तथा आराम की वस्तुएँ बाजारों से खरीदने लगे हैं। इसके साथ ही आदिवासियों की वस्तुएँ भी बाजारों में काफी प्रचलनी कीमतें पाने लगी हैं। जनजातीय आर्थिक गतिविधियों को काफी प्रोत्साहित किया जाता है। भुण्डा एवं उराँव जैसे जनजातीय आलू तथा नए प्रकार की सब्जियों की खेती करने लग गए हैं तथा उसे साप्ताहिक बाजारों में बेचने लग गए हैं। कारीगर वर्ग की जनजातियाँ, जैसे महली, अपने बनाए हुए सामानों को अपने जनजातीय भाइयों के बीच ही नहीं बेचती बल्कि सामान्य बाजार में थोक रूप में भी बेचती हैं।

सहकारिता आन्दोलन ने भी आर्थिक पहलू को नया मोड़ दिया है। कृषक सहकारी समितियों से उन्नत बीज एवं रासायनिक खाद ग्रहण करने लग गए हैं। वन-मजदूर सहकारी समितियाँ भी वन्य उत्पादन के क्षेत्र में नए आयाम खोल रही हैं। व्यापारिक समितियाँ भी गरीब लोगों को कर्ज देने लग गई हैं। शहरो के आस-पास बसे आदिवासियों को अपनी आर्थिक अवस्था सुधारने के लिए विभिन्न प्रकार के कर्ज मिलने लग गए हैं। यह प्रथा महाजनों प्रथा पर गहरा प्रहार है और इसके साथ ही शोषण की भी समाप्ति कुछ भरोसे में हुई है। इन आदिवासी लोगों ने अपने को भूमि-बन्धक अधिनियमों से प्रायः दूर रखा है जिसके फलस्वरूप बाहर के लोग तथा कुछ उनके अपने लोग उनका शोषण करते आ रहे थे। अब इनमें से कुछ, जो धनी पड़ोसी हैं, बन्धक भूमि की अनिवार्य सान बर्पाय सीमा को जान गए हैं, जिसके परिणामस्वरूप भूमि बन्धक रखने की प्रवृत्ति बहुत हद तक घटी है। इस प्रकार के आर्थिक सुधार से लोगों के बीच बचत की भावना की वृद्धि हुई है। इस प्रकार की गई बचत को मजदूर लोग अपने मूल निवास में भेज देते हैं, विशेषकर असम में काम करने वाले मुण्डा, उराँव, सवाल, छोटा नागपुर के अपने गाँवों में अपने अन्य सम्बन्धियों को इस प्रकार का पैसा भेजते हैं। इसी प्रकार महाराष्ट्र तथा गुजरात के शहरी क्षेत्रों से भी अपने जनजातीय गाँवों में पैसे भेजते हैं। पुनः हम यह भी पाते हैं कि इन लोगों में आवश्यकता पर आधारित आर्थिक गतिविधियों की प्रवृत्ति में भी परिवर्तन आया है। अब ये अव्यक्त आवश्यकताओं की ओर भी दृष्टिपात करने लगे हैं। इनके पहचाने में बहुत अन्तर आया है। अब इनके पास जो कुछ है और जो इनके पास नहीं है, उसकी आज इच्छा ही नहीं रखते बल्कि बहुत हद तक उसे शहरो से प्राप्त भी कर लेते हैं। प्रायः सभी आदिवासी मेलों तथा यात्राओं में परिवर्तन देखा जा सकता है। समस्त छोटा नागपुर, उड़ीसा तथा पश्चिम बंगाल के आदिवासियों के द्वारा लयाए जाने वाले मेले मात्र पुराने मेले नहीं रह गए हैं बल्कि बहुत हद तक इन्होंने नए कारनिबल का रूप ले लिया है। इन मेलों में आधुनिक

वस्तुओं की प्राप्ति में युद्धों एवं युवतियों में नई प्रेरणा का संचार हुआ है जिसके फलस्वरूप पड़नावे में तो परिवर्तन आया ही है, भाय ही साथ प्लास्टिक के सामान तथा श्रु गार् के सामानों का भी प्रयोग होने लग गया है।

अब आदिवासी महाजन इनका शोषण करने के लिए अपने आदिवासी तरीके से सामने आ गए हैं।

इनमें व्यापारिक प्रवृत्ति का प्रारम्भ इनके उत्पादनों से साफ परिलक्षित होता है। भालू तथा हरी सड़ियों के उत्पादन में अब ये किसी में पीछे नहीं हैं। औद्योगिक शहरों की दइती हुई मांगों को पूरा करने में इन लोगों ने कोई कसर नहीं उठा रखी है। इस सन्दर्भ में बेडों तथा रॉबी के आदिवासियों का उत्सर्ग आवश्यक होगा जिन्होंने पूर्वी भारत की पद्धति को अपनाकर नए प्रकार की भालू की खेती की शुरुआत की है, जिसे ये बरसात में पैदा करते हैं तथा काफी पैसा कमाते हैं। छोटे-मोटे वन्य उत्पादन, जैसे जलावन की लकड़ी दलहन, जंगली फल, केंदु-पत्ते, भाड़ बनाने वाली घास आदि की सहकारी समितियों के द्वारा बिक्री करने की प्रक्रिया ने एक नया उदाहरण प्रस्तुत किया है जिससे आदिवासियों की आर्थिक अवस्था बहुत कुछ सुधरी है। भ्रान्त प्रदेश के सहकारी सब तथा हाल में बिहार के सथ ने इस क्षेत्र में सराहनीय कार्य किया है। संक्षेप में आर्थिक वर्गीकरण के आधार पर आदिवासियों के बीच आर्थिक परिवर्तनों को निर्माकित वर्गों में विभक्त किया जा सकता है—

- (1) वन्य शिकार अर्थव्यवस्था से वन्य शिकार तथा कृषि,
- (2) पहाड़ी कृषि से स्याई कृषि,
- (3) मरल कृषि से बहुफसलीय कृषि अर्थव्यवस्था मजदूर तथा सफेदपोश एवं व्यावसायिक अर्थव्यवस्था,
- (4) कारीगर वर्ग से कारीगर तथा व्यावसायिक वर्ग आदि।

यहाँ यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि आधुनिक प्रभावों का सशोषित आदिम अर्थव्यवस्था में कहाँ तक परिवर्तन हुआ है। वस्तुतः इन आदिवासियों ने अर्थव्यवस्था के नवीन पहलुओं में अपने आपकी बहुत हद तक धूल-मिला दिया है जिसके फलस्वरूप इन आदिवासियों ने इस आर्थिक व्यवस्था में अपना एक रूप ग्रहण कर लिया है। अन्त में इन आदिवासियों की समाप्त होनी हुई आर्थिक व्यवस्था पर प्रकाश डालना आवश्यक होगा। विद्वानों ने जनजातियों की समाप्त होनी हुई अर्थव्यवस्था का संकेत ठीक ही दिया है। आदिम अर्थव्यवस्था पर शोध के दृष्टिकोण से तथा मानवशास्त्रीय वर्णन के दृष्टिकोण से विजिया (धुमन्तू आदिवासी), कोरवा (साय-सग्रह) तथा कूपक मजदूर जैसे आदिवासियों पर ध्यान देना आवश्यक हो गया है। धुमन्तू त्रिहोर अब एक जगह कालोनी में बसने लग गए हैं। स्थानान्तरित कृषि से स्याई कृषि में परिवर्तन का प्रचलन काफी जोर पकड़ता जा रहा है, जैना मालेर तथा सथाल परगना में राजमहल पहाड़ के मान पहाड़िया लोगों में देखा जा रहा है। अतः यह कहा जा सकता है कि आदिम अर्थव्यवस्था परिवर्तित हो रही है।

# 5

## आदिम धार्मिक व्यवस्था (Primitive Religious System)

सामाजिक जीवन के अनेक पक्षों में से धर्म सर्वाधिक महत्वपूर्ण पक्ष है। धर्म का सम्बन्ध विश्वास एवं कर्म की व्यवस्थाओं से है, और उसकी क्रियाएँ स्वयं ग्रहण्य इकाइयों के प्रति लज्जित होती हैं। अपने अनुसन्धान में मानवशास्त्री लोगो से सामान्यतः यह पूछते रहते हैं कि लोग क्या सोचते हैं और क्या करते हैं पर सामाजिक व्यवहार के अधिकांश क्षेत्र में विचार आदर्शवादी होते हैं। वे बतलाने हैं कि क्या करना चाहिए और ऐसा क्यों होना चाहिए। यद्यपि धार्मिक चिन्तन में इस बात पर विचार होना है कि क्या करना चाहिए पर उसके साथ ऐसे भी प्रश्न होते हैं यह चीज क्या है और क्यों है? उसका सम्बन्ध विश्व की प्रकृति और उसमें मनुष्य की भूमिका से भी है।

धार्मिक व्यवस्था लगभग समस्त ज्ञात आदिम जनजातीय समाजों में सार्वभौमिक रूप से पाई जान वाली स्पष्ट व्यवस्था है। आदिम जनजातियों की धार्मिक व्यवस्था को विविधता समझने के लिए यह आवश्यक है कि धर्म की पारिभाषिक विवेचना उसके प्रमुख सिद्धान्त, उसकी विशेषताएँ एवं प्रमुख आदिम जनजातियों में पाई जान वाली धार्मिक व्यवस्था को हम समझने का प्रयास करें। जब समाज के किसी विशेष पक्ष (जिसमें धर्म सम्मिलित है) का अध्ययन किया जाता है तो उस अध्ययन का दृष्टिकोण सामाजिक संगठन के सम्बन्ध के संदर्भ में होता है।

इससे पहले कि हम आदिम जनजातीय धार्मिक व्यवस्था की विवेचना करें धर्म की पारिभाषिक विवेचना एवं धर्म के सिद्धान्त की विवेचना करें।

### धर्म क्या है ? (What is Religion ?)

कोई भी मानव समाज ऐसा नहीं है जिसमें धर्म (Religion) का अस्तित्व किसी न किसी रूप में न रहा हो। धार्मिक मानवशास्त्री सामान्यतया यह स्वीकार

करते हैं कि धर्म मनुकृति के उन तन्त्रों में से है जो सर्वत्र पाया जाता है तथा आदिम या जनजातीय समाज में धर्म उतने ही सरल अथवा कहीं-कहीं जटिल रूप में पाया जाता है जितना कि सभ्य कहीं जाने वाली जातियों में पाया जाता है। पूर्व के मानवशास्त्रियों के अनुमान धर्म के आदिम स्वरूपों की उत्पत्ति के अनेक कारण थे। जेम्स जे. एच. किण ने जादू तथा क्रोसेज एव अगस्त कोम्ट ने भूत-प्रेतों में विश्वास का इसको उत्पत्ति का कारण माना है। इसी प्रकार मैकलिनन टोटमवाद, आर. आर. मेरट, पूर्व आत्मवाद (Pre-Animism) ई. बी. टेलर आत्मवाद तथा इमाइल दुर्खीम समाज की पूजा (Cult of Society) को धर्म के आदिम स्वरूपों की उत्पत्ति का कारण मानते हैं।

हम देखते हैं कि मानवशास्त्रियों ने धर्म के सामान्य रूप को एक 'सांस्कृतिक सर्वव्यापकता' की उत्ती प्रकार सजा दी है जिस प्रकार विवाह, परिवार, गोत्र, निषेध, सामाजिक संगठन, जा सर्वत्र पाए जाने हैं, को दी जाती है। टाईलर ने सर्वप्रथम यह बताया कि जनजातियों में किसी न किसी रूप में धर्म पाया जाना है। जनजातीय लोगो का अन्य सांसारिक विषयों का ज्ञान जितना ही दोषपूर्ण क्यों न हो, परन्तु धर्म के विषय पर उनकी स्थिर एव निश्चित धारणा ग्राम तीर पर पाई जाती है तथा उनके सामाजिक एव आर्थिक जीवन पर धर्म का महत्वपूर्ण प्रभाव दिखाई देता है।

पारलौकिक और परासवेदी वस्तु या शक्ति के बोध के प्रति की जाने वाली मानवीय अनुकिया ही धर्म (Religion) है। धर्म लोगो की पारलौकिक सत्ता की धारणा के प्रति अभिव्यक्त व्यवहार और इसके साथ एक प्रकार का अनुकूलन स्थापन है। धर्म को लम्बे समय तक सभ्य जगत् की उपज ही माना जाता रहा, जब तक कि टाईलर ने यह विश्वसनीय प्रमाण नहीं द दिया कि आदिम समाजों की भी अपनी धार्मिक क्रियाएँ होती हैं, और ये सभ्य समाजों की धार्मिक क्रियाओं से कोई विशेष भिन्न नहीं होती। टाईलर के विचारों का प्रकाशन के पश्चात् किसी भी नूतनवेत्ता ने ऐसी किसी भी जनजाति का उल्लेख नहीं किया है जो धर्म-विहीन हो।

जैसा कि वुके ने दर्शाया है, 'मनुष्यीय दृष्टि से रिलिजन' (Religion) (धर्म) शब्द लैटिन शब्द Religio' (रैलिजियो) से उत्पन्न हुआ है। स्वयं 'रैलिजियो' शब्द भी या तो मूल Leg (लेग) जिसका अर्थ 'साथ-साथ मानना' या 'पालन करना' है, या मूल निग, निग्रा अर्थ 'सहबन्ध' है, से व्युत्पन्न है। लेग के अर्थ में इसका अभिप्राय दैनिक सम्प्रेषण के चिह्नो में विश्वास और उनका पालन करना है और निग के अर्थ में इसका अभिप्राय ऐसी आवश्यक क्रियाओं का सम्पादन है जो मनुष्य और पारलौकिक शक्तियों को एक साथ बाँध सके। धर्म के सम्दर्भ में ये दोनों अभिप्राय इस दृष्टि से सार्थक हैं कि विश्वास एव कर्मकाण्ड (Ritual) धर्म के प्रमुख घटकों के रूप में सर्वत्र पाए जाते हैं।

ई. ए. होबल (E A Hoebel) ने धर्म की परिभाषा करते हुए कहा कि "धर्म अलौकिक शक्ति में विश्वास पर आधारित है जो 'आत्मवाद' (Animism) एवं 'माना' (Mana) को अपने में सम्मिलित करता है।"

मजूमदार तथा मदान ने धर्म की परिभाषा इस प्रकार की है—“धर्म किसी भय की वस्तु अथवा शक्ति का मानवीय प्रत्युत्तर है जो कि अलौकिक एवं अतीन्द्रिय है। यह व्यवहार की अभिव्यक्ति तथा अनुकूलन का वह प्रकार है जो कि लोगो की (उनकी) अलौकिक शक्ति की अवधारणा से प्रभावित है।”

सर जेम्स फ्राजर (Sir James Frazor) ने धर्म का उल्लेख करते हुए कहा है कि “धर्म से, मैं मनुष्य से श्रेष्ठ उन शक्तियों की सन्तुष्टि अथवा आराधना समझता हूँ, जिनके सम्बन्ध में यह विश्वास किया जाता है कि वे प्रकृति एवं मानव जीवन का मार्गदर्शन करती हैं तथा नियन्त्रित करती हैं।” इस प्रकार सर जेम्स फ्राजर ने धर्म के तीन प्रमुख पहलुओं पर प्रकाश डाला है—

- (1) धर्म का सम्बन्ध एक ऐसी शक्ति से है जो कि मनुष्यों से श्रेष्ठ है।
- (2) यह शक्ति मानव जीवन एवं प्रकृति को निर्देशित एवं नियन्त्रित करती है।
- (3) तीसरी विशेषता उसने यह बतलाई है कि चूँकि यह शक्ति जो कि मानव से श्रेष्ठ है तथा प्रकृति एवं मानव जीवन को निर्धारित एवं नियन्त्रित करती है, अतः उसे आराधना, पूजा अथवा किसी अन्य प्रकार से खुश रखा जाए।

ई बी टाईलर ने धर्म की परिभाषा देने हुए अपनी पुस्तक में लिखा है कि धर्म मनुष्य की आध्यात्मिक शक्ति में विश्वास का नाम है। जो समाज तकनीकी दृष्टि से पिछड़े हुए हैं, उनमें लोगो का विश्वास है कि प्रकृति की सभी क्रियाएँ, सभी सीलाएँ तथा मनुष्य के प्रयत्नों में सफलता, परमात्मा के हाथ में है। हर कोई व्यक्ति इस परमात्मा को नहीं पा सकता और घटनाओं के घेरों को परमात्मा के बिना और कोई तोड़ नहीं सकता। अतः धर्म विश्वास की वस्तु है। टाईलर की परिभाषा धर्म विश्वासी की अवस्था के रूप में देखती है।

इस प्रकार सामान्यतः धर्म के दो भाग होते हैं—(1) अलौकिक की शक्ति में विश्वास (Belief in Super natural Power) तथा (2) धर्म के प्रति धार्मिक कार्य-प्रणाली (Religious Practices of Super-natural Power)। प्रारम्भ से ही सामाजिक मानवशास्त्रियों का मानना है कि सभी जनजातियाँ धार्मिक कार्य-प्रणाली को बहुत बड़ा महत्त्व देती हैं लेकिन विज्ञान के महत्त्व को लेकर सामाजिक मानवशास्त्रियों ने विभिन्न युगों में पृथक्-पृथक् विचार व्यक्त किए हैं। उदाहरण के लिए उन्नीसवीं शताब्दी में यह स्वीकार किया जाता था कि मनुष्य के अनुभव के आधार पर ही विश्वास का निर्माण हुआ है और बाद में चलकर विश्वास पर ही धर्म का निर्माण हुआ है। एक दूसरा युग आया जिसमें

धार्मिक कार्य-प्रणाली को सबसे महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया और कहा गया कि आचारों को प्रमाणित रूप देने के लिए विश्वास पैदा किए गए। आज प्रणालियों और कार्य-प्रणाली के इस विवाद को लेकर हम कोई एक राय व्यक्त करने की स्थिति में नहीं हैं। लेकिन यह बहुत स्पष्ट है कि धर्म में विश्वास और कार्य प्रणाली दो बहुत महत्त्वपूर्ण पहलू हैं एवं यही दोनों मिलकर धर्म को बनाए रखने में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं।

रेडक्लिफ ब्राउन (Redcliffe Brown) ने धर्म के अर्थ और व्याख्या के विवाद में पड़ने की अपेक्षा बहुत ही मोटे अर्थ में धर्म की भीमांसा की है। यूरोप के देशों में और विशेषकर सुधार आन्दोलन के बाद धर्म की मुख्यतया धार्मिक में विश्वास के रूप में माना जाता है। धार्मिक के प्रति यह विश्वास सामाजिक विकास के साथ उत्तरोत्तर बढ़ता गया है और इसीलिए रेडक्लिफ ब्राउन यह मानकर चलते हैं कि "किसी भी धर्म या किसी भी पथ में सामान्यतया कुछ विचार या विश्वास होते हैं और दूसरी ओर कुछ अनुपालन होते हैं। ये अनुपालन सकारात्मक और नकारात्मक होते हैं जिन्हें मैं धार्मिक क्रिया कहूँगा।"

इमाइल दुर्खीम (Emile Durkheim) ने धर्म की परिभाषा में पवित्र (Sacred) एवं साधारण (Profane) को महत्त्व दिया है। उनके अनुसार "धर्म पवित्र वस्तुओं से सम्बन्धित विश्वासों एवं कृत्यों की एकीकृत व्यवस्था है यानी ऐसी वस्तुओं से जो साधारण हैं और जिन्हें पृथक् रखा जाता है एवं जिनका निषेध किया जाता है।"

मालिनोस्की (Malinowski) ने धर्म के व्यावहारिक रूप को जनजातियों के जीवन में देखा है। वे भी इसकी व्याख्या में विश्वास व्यवस्था पर अधिक जोर देते हैं—"धर्म मनुष्य की क्रिया का एक तरीका है और इसी तरह विश्वास की एक व्यवस्था है, और धर्म एक समाजशास्त्रीय घटना है और इसी तरह एक व्यक्तिगत अनुभव भी।" मेलिनोस्की की धर्म सम्बन्धी इस परिभाषा में निम्न विशेषताएँ स्पष्ट होती हैं—

(1) धर्म विश्वासों की व्यवस्था है और यह विश्वास किसी सर्वशक्तिमान और धार्मिक शक्ति में होता है।

(2) प्रत्येक धर्म में विश्वासों से सम्बन्धित कुछ क्रियाएँ या संस्कार होते हैं। ये संस्कार धार्मिक के प्रति विश्वास की अभिव्यक्ति हैं।

(3) धर्म अपने मूल में सामाजिक प्रघटना है और इसलिए समाज में प्रत्येक व्यक्ति का अलग अलग धर्म नहीं होता।

(4) धर्म की मानना या न मानना व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर है। धर्म की मान्यता व्यक्तिगत अनुभव द्वारा प्रभावित होती है।

मजूमदार और मदान (Majumdar and Madan) ने अपनी पुस्तक 'एन इंट्रोडक्शन टू सोशल एन्थ्रोपोलोजी' में धर्म की परिभाषा देते हुए लिखा है कि प्रत्येक धर्म में चाहे वह जनजातियों का हो या सभ्य समाज का, विश्वास

और सम्भार होते हैं। संस्कार वे हैं जिन्हें निर्धारित विधि द्वारा किया जाना है और जिनके माध्यम से मनुष्य और प्रकृति की शक्ति में सम्बन्ध स्थापित होना है। विश्वास संस्कारों का युक्तिकरण है। विकसित घर्मों और प्रादिवासी घर्मों में जो घन्नर दिखाई देना है वह केवल दर्शन को लेकर है। व्यापक और विकसित घर्मों में दर्शनों का पहलू अधिक सशक्त होता है। आदिम समाज का सदस्य अपने धर्म को दर्शन की पृष्ठभूमि में नहीं जानता। इसी कारण जनजातियों में प्रलौकिक शक्ति को विभिन्न रूपों में देखा जाना है। कुछ जनजातियाँ प्रलौकिक को प्रेनात्मा और जीवात्मा के रूपों में देखती हैं और कुछ देवी-देवता या पूर्वजों में।

इस प्रकार हम देखते हैं कि घर्म की एक सु-यवस्थित परिभाषा देना कठिन है लेकिन फिर भी सामाजिक मानवशास्त्री इस बात को स्वीकार करते हैं कि घर्म का मुख्य आधार आलौकिक या पारलौकिक (Super-natural) शक्ति में विश्वास है। यह प्रलौकिक शक्ति भिन्न-भिन्न रूपों में देखी जाती है। प्रत्येक समाज का प्रलौकिक के प्रति अपना निजी अनुभव होता है और इसी आधार पर यह प्रलौकिक शक्ति की एक छवि अपने मन में बैठा लेता है। दूसरा, इस प्रलौकिक के प्रति लोगों में कुछ विश्वास होते हैं। विश्वासों की वह व्यवस्था ही घर्म कहलाती है। विश्वास का दूसरा पहलू आचार या संस्कार होते हैं। विश्वासों को मूर्त रूप या प्रमिश्रण देने के लिए अनुपालन, संस्कार, धार्मिक क्रियाएँ, उरामना, पूजा, भोग आदि किए जाते हैं। कुछ सामाजिक मानवशास्त्री घर्म की प्रकृति सामाजिक मानते हैं।

### घर्म के सिद्धान्त (Theories of Religion)

घर्म के अर्थ को समझ लेने के बाद अब हम इसके कुछ प्रमुख सिद्धान्तों की विवेचना करेंगे। घर्म की अवधारणा का विस्तृत विवेचन हम कई सिद्धान्तों में देखने की मिनता है। इनमें कुछ प्रमुख सिद्धान्त निम्नलिखित हैं—

- (1) जीववाद (Animism),
- (2) जीवात्मवाद और गुप्त शक्ति या माना (Animatism and Mana),
- (3) बहुईश्वरवाद (Polytheism),
- (4) एईश्वरवाद (Monotheism),
- (5) प्रकृतिवाद (Naturism),
- (6) प्रक्रियावाद सिद्धान्त (Functional Theory)।

(1) जीववाद (Animism)—टाईलर ने सर्वप्रथम जनजातियों में आत्मा के सम्बन्ध में धारणा का उल्लेख करते हुए घर्म को जीववाद की मज्ञा दी है अर्थात् टाईलर ने आत्मवाद के सिद्धान्त के अनुसार घर्म की उत्पत्ति आत्मा से



बताई है। निद्रा-सन्ध्या में आत्मा शरीर से निवृत्त होकर अन्यत्र विचरण करती है तथा पुनः जगत् में घुस आती है। टाईलर का मानना है कि जनजातियों ने दो आत्माओं की कल्पना की। एक तो स्वच्छन्द आत्मा (Free Soul) जो कि अनन्त स्थानों पर भ्रमण करती रहती है तथा दूसरी शरीरस्थ आत्मा (Body Soul) प्रतीति जब तक मनुष्य जीवित रहता है, तब तक यह उसके शरीर में ही रहती है। उसके मनुष्य के शरीर से बाहर निकलने ही मनुष्य को मृत्यु हो जाती है। इस प्रकार दो प्रकार की आत्माओं—मानवीय आत्मा तथा पारलौकिक आत्मा का उल्लेख किया गया है। ये आत्माएँ मनुष्य के नियन्त्रण के परे हैं, किन्तु उन्हें प्रभावित करनी रहनी हैं। परन्तु उन्हें अप्रसन्न रखने पर वे नुकसान पहुँचा सकती हैं। इसी विचार को लेकर आदिम मनुष्य ने अपने पूर्वजों की पूजा आराधना प्रारम्भ की।

डॉ० मजूमदार (Dr Majumdar) ने भारत में जनजातीय धर्मों का उल्लेख करते हुए कहा है कि जनजातीय धर्मों को लम्बे भस्म तक जीववाद कह कर वर्णित किया गया है। जीववाद वह अत्यधिक विकृत प्रकार का धर्म है जिसमें जादू एक विशिष्ट तत्व के रूप में होता है। यह मनुष्य के जीवन को भूत-आत्माओं की शक्ति तथा तत्त्वों, जो कि अत्यधिक अव्यक्तिक स्वरूप वाले हैं, निराकार छायाओं से घिरा हुआ बताना है। इनमें से कुछ का जीवन के कुछ विशिष्ट पक्षों पर प्राधिपत्य होता है जैसे एक आत्मा का हँसने पर तथा दूसरी का रोना प्रभृति है। कुछ आत्माएँ चट्टानों में निवास करती हैं, कुछ पर्वतों-कन्दराओं पर तथा वृक्षों में रहती हैं प्रवाह नदियों, जल-प्रपातों आदि से भी उनका सम्बन्ध माना जाता है।

अपने सिद्धान्त में टाईलर ने आदिम समाज के व्यक्ति की मनोदशा की कल्पना की। इस व्यक्ति ने देखा होगा कि उसके शरीर में कोई आत्मा है जो उसे निद्रा में छोड़कर कहीं दूर-दूर विचरण के लिए जाती है। जगत् और पहाड़ों को लापती है। सन्ध्या को पार करती है और पुनः लौटकर उसके शरीर में आ जाती है। यह जीवात्मा है। दूसरी आत्मा जो देवी-देवता के निकट है, उनके समकक्ष है अन्तरिक्ष में स्वतन्त्र विचरण करती है। यह आत्मा प्रेतात्मा है। अलौकिक के प्रति जनजाति के इस अनुभव की कल्पना करके टाईलर ने जीवात्मा और प्रेतात्मा का सिद्धान्त रचा। ये दोनों सिद्धान्त मिलकर जीववाद (Animism) का सिद्धान्त कहलाते हैं। जीवात्मा के सिद्धान्त के अनुसार यह माना जाता है कि मनुष्य की आत्मा उसकी मृत्यु के बाद जीवित रहती है और प्रेतात्मा के सिद्धान्त के अनुसार अन्तरिक्ष में प्रेतात्माएँ वैयक्तिक रूप में रहती हैं। इस प्रकार मनुष्य ने टाईलर का जीववाद यह है जिसमें अमूर्त, अमीश्वर या जीवात्मा और प्रेतात्मा में तथा मूल पूर्वज, पेड़, पौधा, पिशाच, पत्थर सभी में प्राध्यात्मिक शक्ति का आरोप किया जाता है। यह माना जाता है कि इन वस्तुओं में भी अलौकिक शक्ति विद्यमान है।

टाईलर ने अपने जीववाद के सिद्धान्त में नैतिक उद्बिकास की परम्परा को महत्त्व दिया है। जब मनुष्य विकास के दूसरे चरण में आया, तो उसने पूर्वज, आत्मा और प्रेतात्मा की भावना को विकसित किया और अलौकिक शक्ति को प्राकृतिक देवी-देवताओं में रखा।

टाईलर ने बताया कि आदिम मनुष्य ने कुछ अनुमानों पर विश्वास किया। उनके अपने कुछ अनुभव थे। निद्रावस्था के दौरान वह स्वप्न देखता था एवं स्वयं को अनेक क्रियाओं में सलग पाता था। स्वप्न में ही वह अपने पूर्वजों से मिलता एवं उनके वार में उसे अनेक भ्रांतिजनक अनुभव होते। जाग्रत अवस्था में भी वह अनेक विचित्र अनुभवों से परिचित होता। वह अपनी आवास की प्रतिध्वनि को सुनता, सड़क पर या तालाबों, नदियों, नहरों के पानी में अपनी प्रतिबिम्ब या परछाई देखता और अपनी छाया से स्वयं को अलग करने में असफल रहता। जब उसे ये अनुभव होते रह जायें, तभी कुछ ऐसी घटनाएँ घटी होंगी जिन्होंने उसके (आदिम व्यक्ति) मस्तिष्क में कुछ विचार पैदा किए होंगे। हो सकता है कि ऐसे अनुभवों के दौरान कोई मर गया हो और जब मृत्यु के पश्चात् मृतक दिखना तो पूर्ववत् ही किन्तु वह जीवित नहीं होता। तब क्या उसमें कोई ऐसी अदृश्य वस्तु तो नहीं थी जो उससे अलग हो गई हो और ऐसा होने से वह मर गया हो। इस प्रकार आदिम लोगो ने उसे अदृश्य वस्तु या शक्ति के बारे में (जो जीवित रहते हुए उसके शरीर में था और मर जाने पर अलग हो गई हो) विश्वास पैदा हुआ। ऐसी वस्तु या शक्ति को ही आत्मा (जीव) कहा जाने लगा।

इस प्रकार हम देखते हैं कि टाईलर के जीववाद के उपर्युक्त सिद्धान्त में निम्नलिखित विशेषताएँ प्रमुख रूप से उल्लेखनीय हैं—

(1) जीववाद की अवधारणा अपने-आप में धर्म नहीं है। यह तो एक शक्ति है जिसके द्वारा धर्म के उद्बिकास का अध्ययन किया जा सकता है।

(2) जीववाद में जीवात्मा की अवधारणा है। जीवात्मा वह है जो जीवित व्यक्तियों के शरीरों में निवास करती है। मृत्यु के बाद या शरीर नष्ट हो जाने के बाद यह जीवात्मा बनी रहती है। दूसरी, प्रेतात्मा होती है। प्रेतात्मा देवी-देवताओं की तरह शक्तिशाली होती है। अतः जीववाद अपने पूर्ण विकसित रूप में प्रेतात्मा और जीवात्मा के प्रति विश्वास प्रकट करता है और उन्हें नियंत्रण में लाने के लिए उपासना का स्वरूप है।

(3) प्रेतात्मा और जीवात्मा अलौकिक शक्ति के रूप में हैं और उन्हें पेड़, पौधा, पत्थर, पूर्वज सभी पदार्थों में देखा जा सकता है।

(4) मनुष्य प्रकृति के साथ होने वाले अपने सघर्ष में प्रेतात्मा और जीवात्मा को उपासना या जादू द्वारा वशीभूत करके जीवन में सुगम बनाना चाहता है।

(2) जीवात्मवाद या माना (Animatism and Mana)—धर्म के सिद्धान्तों में जीववाद के बाद दूसरा महत्वपूर्ण सिद्धान्त जीवात्मवाद (Animatism) या माना (Mana) का है। जीवात्मवाद या माना का सिद्धान्त जीववाद सिद्धान्त

की प्रतिप्रिया स्वरूप आया है। वे सामाजिक मानवशास्त्री जो टाईलर से सहमत नहीं थे, उन्होंने अपने अध्ययन के आधार पर जीवात्मवाद के सिद्धान्त को रखा है। जीवात्मवाद या माना वह है जिसमें व्यक्ति निर्जीव वस्तुओं की उपासना करता है और यह स्वीकार करता है कि इन निर्जीव और अचेतन वस्तुओं में अन्तर्निहित शक्ति है। वही कारण उसे गुप्त शक्ति भी कहते हैं। जीवात्मवाद को कई नामों से पुकारा जाता है। इसका एक नाम 'देवक प्रथा' या फेटिश प्रथा (Fetishism) भी है। फेटिश अपने मूल में पुर्तगाली शब्द है जिसका अर्थ 'ताम्र' (Charm) है। प्रारम्भिक पुर्तगाली यात्री जब पश्चिमी अफ्रीका पहुँचे, तो उन्होंने वहाँ जनजातियों में धर्म का जो स्वरूप पाया उसे फेटिश नाम से पुकारा।

बाद में 'मेरट' ने जीवात्मावाद को 'मानावाद' कहा। मेरट के अनुसार प्रादिम लोगों का सम्पूर्ण धार्मिक जीवन कुछ ऐसी अलौकिक शक्ति से उत्पन्न होता है जो अव्यक्तिक, अभौतिक, अमूर्त होती है तथा जिसका बोध नहीं किया जा सकता है तथा सत्ता के सभी सजीव एवं निर्जीव पदार्थों में उपस्थित रहती है, ऐसे विश्वासों को मेरट 'मानावाद' कहता है। 'मानावाद' की उत्पत्ति 'मेलानेशिया' के लोगों के द्वारा प्रयुक्त ऐसी शक्ति के लिए प्रयुक्त 'माना' शब्द से हुई है।

जीवात्मवाद का एक अन्य स्वरूप ओरेण्डा (Orenda) है। इरोक्वूज जनजाति में अलौकिक शक्ति को ओरेण्डा के रूप में देखा जाता है। इस अवधारणा का एक तीमरा स्वरूप मनिटू (Manitu) है। अल्लगोकिन्स जनजाति के लोग जीवात्मवाद को मनिटू के नाम से जानते हैं। मेलनेशिया की जनजातियाँ इसे माना कहती हैं। जीवात्मवाद के उपर्युक्त अलग-अलग नाम हैं। इन सब के पीछे अलौकिक की शक्ति को लेकर जो सिद्धान्त काम करना है वह यह है कि सभी निर्जीव और अचेतन वस्तुओं में एक ऐसी आध्यात्म शक्ति निवास करती है जो अभौतिक और अव्यक्तिक है। इस आध्यात्म शक्ति का प्रयोग मनुष्य कर सकता है, यदि वह उसे बश में कर ले। इस शक्ति को बश में करने का सबसे बड़ा साधन पूजा और उपासना है।

यहाँ हमें जीववाद व जीवात्मवाद के अन्तर को भी समझ लेना चाहिए, जहाँ दोनों जीवात्मवाद और जीववाद में थोड़ा अन्तर है वही दोनों में थोड़ी समानता भी है। समानता यह है कि दोनों ही अलौकिक शक्ति में विश्वास रखते हैं। दोनों ही यह स्वीकार करते हैं कि यह अलौकिक शक्ति निजी स्वयंसे विस्तारित होती है। यहाँ पर दोनों में एक अन्तर भी देखा जा सकता है। जीववाद सिद्धान्त के अनुसार यह अलौकिक शक्ति जीवात्मा और प्रेतात्मा के रूप में फैली है। जीवात्मवाद इसके विपरीत यह मानता है कि अलौकिक शक्ति प्रेतात्मा और जीवात्मा के माध्यम से नहीं फैली जाती। वह तो अव्यक्तिक और व्यक्तिगत रूप से भौतिक, निर्जीव और अचेतन वस्तुओं में पाई जाती है।

यहाँ हमें यह स्पष्ट करना चाहिए कि जीववाद और जीवात्मवाद अनिवार्य रूप से एक-दूसरे के विरोधी नहीं हैं। मेलनेशिया की जनजातियों में ये दोनों

सिद्धान्त काम करते हैं। कुछ दूसरी ऐसी जनजातियाँ भी हैं जहाँ भी ये दोनों सिद्धान्त समान रूप से प्रचलित हैं।

जीवात्मवाद के उपर्युक्त सिद्धान्त की विधिषत् विवेचना के बाद इसके प्रमुख तत्त्वों को निम्नांकित रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है—

(1) माना शारीरिक शक्ति नहीं है। यह प्राध्यात्मिक, चेतन, अद्वैतिक, अमूर्त और अव्यक्तितत्त्व तथा अवोधगम्य शक्ति है। यह प्रत्येक वस्तु में निवास करती है। यह शक्ति मनुष्य और प्रकृति से ऊपर है।

(2) माना प्राध्यात्मिक शक्ति है और इसका विकेंद्रित रूप ग्रन्थ व्यक्तियों या वस्तुओं में देखने को मिलता है अर्थात् यह सजीव एवं निर्जीव दोनों वस्तुओं में दिखाई देता है।

(3) माना की शक्ति विभिन्न पदार्थों में भिन्न-भिन्न रूपों और आकारों में पाई जाती है। वही यह लाभकारी होती है तो दूसरी ओर वही शत्रु को हानि पहुँचाने वाली। किसी पदार्थ में यह शक्ति कम होती है, तो किसी में अधिक।

(4) माना की शक्ति भली और बुरी, दोनों हो सकती है। यह जन कल्याणकारी है और जन हानिकारक भी। वह व्यक्ति जो इस शक्ति को अपने वश में कर लेता है, इसका मनमाना प्रयोग करता है।

(3) बहुईश्वरवाद (Polytheism)—धर्म का तीसरा प्रमुख सिद्धान्त बहुईश्वरवाद (Polytheism) है जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है। बहुईश्वरवाद में लोग अनेक ईश्वरों में विश्वास करते हैं। टाईसर ने जीववाद सिद्धान्त के प्रतिपादन में यह कहा था कि प्रादिम समाज की प्रारम्भिक अवस्था में लोग अनेकानेक प्रेतात्माओं और जीवात्माओं में विश्वास करते हैं। जैसे जैसे प्रादिम समाज का विकास होता जाता है, उसमें अनेक देवी देवताओं का प्रादुर्भाव होता है। यह जीववाद के विकास का दूसरा स्तर है। इस सापान में लोग बहुदेववादी हो जाते हैं। भारत, मिस्र, यूनान आदि प्राचीन सभ्यताओं का इतिहास बहुईश्वरवाद सिद्धान्त की प्रामाणिकता में पर्याप्त आधार देता है। आज भी हिन्दू समाज में बहुईश्वरवाद विद्यमान है। वे गण ज्ञान सम्प्रदाय को मानते हैं, वे ब्रह्मण्य सम्प्रदाय को भी श्रद्धा और आराधना की दृष्टि से देखते हैं। हनुमान का उपासक कृष्ण और राम का उपासक भी है।

बहुईश्वरवाद को जीववाद का विकास उम मानना असंगत लगता है। तार्किक रूप में यह कहना उचित है कि अनेकानेक प्रेतात्माओं और जीवात्माओं में विश्वास के बाद, लोगों ने अनेक देवी देवताओं में विश्वास किया होगा। लेकिन इस तर्क के प्रमाण में आनुभाविक आधार सामग्री का अभाव है। अभी यह बात आधार सामग्री पर प्रमाणित नहीं हुई है कि कृषि समाजों में मुख्यतया बहुदेवी देवताओं की उपासना होती है और खानाबदोश समाजों में केवल प्रेतात्मा और जीवात्मा की उपासना का आधार समझा जाता है।

आज भी विश्व के अनेक आदिम समाज ऐसे हैं जो बहुईश्वरवादी हैं अर्थात् अनेक देवताओं में विश्वास करते हैं। भारत की जनजातियाँ इसका श्रेष्ठ उदाहरण हैं।

(4) एकेश्वरवाद (Monotheism)—धर्म का एक अन्य सिद्धान्त एकेश्वरवाद (Monotheism) है। इस सिद्धान्त के अनुसार एक ही सर्वशक्तिमान ईश्वर में विश्वास किया जाता है। एक ही ईश्वर में जो सर्वशक्तिमान, सर्वव्यापी और सर्वसम्पन्न है, विश्वास का विचार आधुनिक समाज से सम्बद्ध है, लेकिन अभी एकेश्वरवाद को प्रमाणित करने के लिए भी हमारे पास प्रचुर आधार सामग्री नहीं है। यहाँ एकेश्वरवाद के सम्बन्ध में यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि आदिम अर्थव्यवस्था में, किसी भी तरह, एकेश्वरवाद के विकसित होने के कोई प्रमाण नहीं है। यह तो सम्भव है कि आदिम अर्थव्यवस्था में जीववाद विकसित हुआ होगा लेकिन विकास की इस अर्थव्यवस्था में एकेश्वरवाद का विकसित होना तर्कसंगत नहीं लगता और सम्भवतयाँ इसके प्रचुर विश्वसनीय प्रमाण भी उपलब्ध नहीं हैं।

(5) प्रकृतिवाद (Naturalism)—धर्म का एक और सिद्धान्त प्रकृतिवाद (Naturalism) है। इस सिद्धान्त के अनुसार भौतिक शक्ति का आरोप प्रकृति पर किया जाता है। विजली की चमक, बादलों की गर्जना और मूसम के कम्पन में भौतिक शक्ति का रूप है। जब बाढ़ आती है, तो यह भौतिक शक्ति का कोप है और इसे शान्त करने के लिए भेंट और बलि चढ़ानी चाहिए। प्रकृतिवाद भौतिक शक्ति को इस तरह प्रकृति के विभिन्न तत्वों में देखता है। इस सिद्धान्त के प्रणेताओं में मैक्समूलर (Maxmuller) अग्रणी है। मैक्समूलर ने बताया कि धर्म का प्रारम्भिक रूप प्रकृति के उपादानों की पूजा रहा होगा।

इस सिद्धान्त के अनुसार प्रकृति में भौतिक शक्ति निवास करती है, इस मान्यता के अनुसार लोग प्रकृति को भय, प्रेम, श्रद्धा और सम्मान की दृष्टि से देखते हैं। आदिमानव ने जब सूफान के ताँडव नृत्य का देखा होगा, उसे लगा होगा कि उसकी मुट्ठी भर शक्ति भौतिक शक्ति के सामने कुछ भी नहीं है। भय और श्रद्धा से उसका सिर प्रकृति के सामने झुक गया होगा। अतः प्रकृतिवाद प्रकृति के अवयवों की उपासना है। सिन्धु नदी घाटी की सभ्यता तथा आर्यों की धार्मिक व्यवस्था इस बात को बताती है कि इस सभ्यता में लोग सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र, वरुण और वारिधि की उपासना करते थे।

मजूमदार एवं मदान कहते हैं कि "यदि इतना ही कहा जाए कि प्रकृति के पदार्थों की पूजा जाता रहा है, तब तो कोई बड़िनाई पैदा नहीं होती क्योंकि ऐसी प्रथा के समर्थन में प्रमाणों की भी भरमार है, किन्तु ऐसी पूजा का धर्म का प्रारम्भिक रूप बनाने का दावा करना या धर्म के साथ उल्लिखित भाषा नुटि का सिद्धान्त प्रस्तुत करना, विश्वसनीय नहीं है।"<sup>1</sup>

(6) प्रकार्यवाद सिद्धान्त (Functional Theory)—धर्म का एक अन्य महत्वपूर्ण सिद्धान्त प्रकार्यवाद का सिद्धान्त है। सामाजिक मानवशास्त्र में प्रकार्यवाद विधि उद्बिकास के विरोध स्वरूप आई है। इस विधि के प्रणीत दुर्खीम ने धर्म के समाजशास्त्र में महत्वपूर्ण कार्य किया है। उनकी पुस्तक 'एलिमेंटरी फॉर्म ऑफ रिलिजियस लाइफ' (The Elementary Forms of the Religious Life, London) धर्म समाजशास्त्र के क्षेत्र में महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। महत्वपूर्ण इसलिए कि यह ग्रन्थ धर्म की अवधारणा को परम्परागत अवधारणा से हट कर देखता है। प्रथम, धर्म को दुर्खीम उद्बिकास सन्दर्भ में नहीं देखते जैसा कि उनके पूर्ववर्तियों का दृष्टिकोण था। द्वितीय, वे धर्म की प्रघटना को सामाजिक प्रघटना के रूप में देखते हैं। वे धर्म को समाज का एक अंग मानते हैं, एक सशक्त खण्ड समझते हैं और इसलिए इसकी व्याख्या समाज के अन्य खण्डों और सम्पूर्ण सामाजिक संरचना के सन्दर्भ में करने हैं। उनके अनुसार धर्म में केवल पवित्र (Sacred) तत्वों एवं विश्वासों का समावेश होता है। ये विश्वास ऐसे देवताओं एवं ईश्वरीय प्रतिमाओं के बारे में होते हैं, जो वस्तुतः समाज के प्रतीक होते हैं। साधारण (Profane) विश्वास एवं क्रियाएँ पवित्र नहीं होते अतः धर्म में इनका समावेश नहीं किया जाता। दुर्खीम ने अपने सिद्धान्त की स्थापना अनेक पूर्व प्रचलित सिद्धान्तों, जिसमें टॉर्नलर, फ्रैजर, मैक्समूलर आदि के प्रमुख सिद्धान्त हैं, की आलोचना के बाद की है। उसका यह सन्दर्भ स्पष्टतः प्रकार्यवादी है। दुर्खीम के बाद मेनिनोस्की, रेडक्लिफ ब्राउन और इवान्स प्रिट्चार्ड ने भी धर्म को इसी प्रकार्यवाद के दृष्टि बिन्दु से देखा है। सभी प्रकार्यवादी धर्म की सामाजिक संरचना के विभिन्न खण्डों में से एक खण्ड समझते हैं। सभी प्रकार्यवादी धर्म की व्याख्या सम्पूर्ण सामाजिक संरचना के सन्दर्भ में करते हैं।

### भारत में प्रादिम धार्मिक व्यवस्था की प्रमुख विशेषताएँ

#### (Main Characteristics of Primitive Religious System in India)

धर्म की पारिभाषिक विवेचना एवं इसके सिद्धान्तों के विश्लेषण के उपरान्त हम भारत में अनजानीय धर्म-प्रमुख विशेषताओं का उल्लेख करें। एल. पी. विद्यार्थी (L. P. Vidyarthi) ने धर्म की आठ विशेषताओं का उल्लेख किया है जो निम्नलिखित हैं—

#### (1) अलौकिक शक्तियों में विश्वास की प्रकृति

##### (Nature of Belief in Super-Natural Power)

जीववाद पर आस्था धार्मिक विश्वासों और जीवात्माओं में विश्वास करने वाली जनजातियों के साथ एक सामान्य बात है। प्रादिम धर्मों में जीववाद में विश्वास एक सार्वजनिक विशेषता है। उन लोगों ने लिए सभी स्थान धार्मिक हैं क्योंकि वे स्थान जीवात्माओं के स्थान हैं। जानबरा, पीपों, वृक्षों, तालावों,

नदियों, पहाड़ों पहाड़ों में जीव का निवास स्थान है। मृतक इसके अपवाद नहीं हैं क्योंकि वे आत्मा के रूप में रहने हैं या सन्तानों के रूप में उनकी पुन. उत्पत्ति होती है। सम्पूर्ण वातावरण, चाहे गाँव हो या वन, जहाँ जनजाति के लोग निवास करते हैं जीवात्माओं से भरा रहता है। सभी जनजातियों के लिए, चाहे वे प्रमुख जनजातियाँ—सथाल, मुण्डा, उराँव हो या छोटी जनजातियाँ बिरहोर, चेंबु या जंगल में शिकार करने वाली दक्षिण भारत की जनजातियाँ हो, पूरा ससार जीवात्मामय है।

मध्य भारत में सथाल एवं उराँव अपने मृतक की आत्मा की उपस्थिति में विश्वास करते हैं जिसकी पूजा भूमि में करते हैं। जैसा कि मजूमदार का कहना है, मिर्जापुर के कोरवाओं में फसलों, वर्षा और जानवरों का संचालन करने वाली जीवात्माएँ हैं और उनमें असंख्य ऐसी जीवात्माएँ हैं जो कोरवा के पड़ोसी जनजातीय पुजारी प्रमुख पुरुष एवं जनजाति के सामान्य कार्यों के प्रति धारणा व्यक्त करती है। अतः जीववाद अहितकारी जीवात्मा एवं शक्तियों में विश्वास है जो मनुष्य के लक्ष्य को प्रभावित करता है।

विद्यार्थी के अनुसार सथाल परगना के मालेर में अलौकिक प्राणी गोसाईं के प्रति विश्वास पाया जाता है। मालेर के एक व्यक्ति के अनुसार बीमारी, अकाल, पानी की कमी, जमीन की कम उर्वरा शक्ति, फसल की कम उपज, अधिक मृत्यु आदि, ये सब तभी होती हैं जब गोसाईं या दृष्ट जीवों की यथोचित पूजा नहीं होती एवं समय पर बलि नहीं दी जाती। दुबे ने छत्तीसगढ़ के कामरों एवं मुड्यों में जीवात्मा के प्रति विश्वास की उपस्थिति पाई है। इस विश्वास के अनुसार जब मनुष्य स्वप्न देखता रहता है तो उसके शरीर का अतःजीव इधर-उधर भटकता रहता है। जब किसी पुरुष की मृत्यु हो जाती है तो उसका शरीर माछी हो जाता है एवं कब्र में पड़ा रहता है। उसका अतःजीव बाहर निकलकर भगवान में मिल जाता है।

उत्तरी पूर्वी हिमालय के मिकिर अपने आस पास के स्थानों, जैसे पर्वतों, झरनों, नदियों के पुत्रों बड़े बोलहरो आदि को देवों का स्थान मानते हैं। सन्तानों के नामकरण में अवतरण में विश्वास की झलक मालूम पड़ती है। वे लोग प्रायः मृतक सम्बन्धियों के नाम पर बच्चों का नामकरण करते हैं क्योंकि ऐसा विश्वास किया जाता है कि मृतक इस ससार में लौट आता है। गारों में ऐसा विश्वास है कि मनुष्य में अवस्थित जीव मृत्यु व उपरान्त पुन. अवतरण के पूर्व हमारे क्षेत्र में कुछ दिनों के लिए समय व्यतीत करता है। जब कोई बीमार पड़ जाता है तब नसतिया अपने पूर्वज की प्रार्थना बीमारी को दूर करने के लिए करता है। मिजो दूसरे ससार के अस्तित्व में विश्वास करता है जहाँ मृतकों की आत्माएँ बिराजती हैं। पत्थर में किसी विशेष जीवात्मा के अस्तित्व का विश्वास कर नागा गाँव के चारों ओर एक बड़े पत्थर के साथ घूमता है।

पश्चिम भारत में भील मृत्क के उत्तर जीवा में विश्वास करता है। आत्मा का अस्तित्व जीव के रूप में रहता है। फिर उन लोगों में असंख्य प्रकृति-जीवात्मा, पहाड़ों की जीवात्मा, झरनों, जंगलों की जीवात्मा एवं हानिकारक एवं दण्डात्मक जीवात्मा का दम रहता है। वारलिस जीवात्मियों से बहुत भय खाते हैं। जब कोई बीमार पड़ जाता है या कोई दुःख घटना घट जाती है तब वह इसका कारण किसी देवता का क्रोध, किसी जीवात्मा का काम या किसी डाकू का दुष्कृत्य मानते हैं। और उनका कुन देवता है। ठाकुर में भी धीर है जो उनकी पंतुक जीवात्मा है।

दक्षिण भारत में कैरल के मलय एवं मार्यं कुछ पशुओं को अपने देवताओं का प्रतीक मानते हैं। उनका पूर्वज उनके परिवार की रक्षा करता है। नीलगिरि का टोंग पूवजों की पूजा में भी विश्वास करता है। वे लोग दो मृत्यु मनुष्ठान मानते हैं एक हरा एवं दूसरा सूखा। मृत्क की जीवात्मा के साथ रहने एवं उसका साथ देने के लिए वे लोग भैंस को पीटकर मार देते। हैं टोडा, मुयुवान, पलियम एवं उलातान आदि किसी खास स्थानीय पहाड़ी या दूसरी भयप्रद प्राकृतिक वस्तुओं को जीवात्मियों के निमित्त अर्पित करते हैं।

## (2) बोगावाद (Bongalism)

भूमंडल जनजातियों के जैविक विश्वासों को अहितकारी जीवात्मा एवं शक्तियों में विश्वास के रूप में मानते हैं जो मनुष्यों की नियति को प्रभावित करता है। वे आदिम लोगों में धर्म के केवल इस रूप के विचार को बहिष्कृत करते हुए विचार के दूसरे रूप के बारे में सलाह देते हैं। उनका कहना है कि भारत में जनजातीय धर्म बोगावाद के सिद्धान्त पर आधारित है लेकिन उन्होंने इसका प्रतिपादन आदिम धर्म के मूल के बारे में कोई परिकल्पना बनाने के विचार से नहीं किया। परन्तु उन्होंने अनुभव किया कि हो, मुण्डा एवं छोटा नागपुर की दूसरी जनजातियों में धार्मिक विश्वास उनके बोगाओं के एक खास पूंज में दृढ़ विश्वास का पर्याप्त सकेत है।

हो लोग बोगा को एक शक्ति मानते हैं जो सर्वत्र विराजमान है। यह अनिश्चित एवं अस्थित्वहीन है। अतः यह विश्वास किया जाता है कि यह कोई भी रूप या आकार ले सकता है। यह शक्ति सभी पशुओं एवं पौधों को जीवन प्रदान करती है। यह पौधों को बढ़ने में उत्साहित करती है यह वर्षा करती है, सर्दियों, भोजन, बाढ़ और ठंडक लाती है। यह बुराई को विनाश करती है, महामारी को रोकती है, रोगों को दूर करती है नदियों में धारा प्रवाहित करती है, वर्षों को विष एवं बाघों, भालुओं एवं लोमड़ियों को शक्ति देती है। शक्ति का अस्पष्ट विचार बाद में स्पष्ट प्रमाणित करता है एवं वस्तुओं या उसी वातावरण को वस्तुओं के रूप में पहचाना जाता है, जैसा पिछले आदिम मनुष्यों के द्वारा वह अपना एक अर्थ समझा जाता था। उनसे मतानुसार बोगा या माना या



व्यक्तित्वहीन जीवात्मा प्रत्येक जगह आदिम धर्म का आधार बनता है। मज्जमदार के हो पर अध्ययन से पता चलता है कि अब कभी एक बच्चे में उत्सुकता किसी यंत्र, जैसे साइकिल, रेल इंजन, हवाई जहाज आदि के द्वारा पैदा होती है नव इस उत्सुकता की सतुष्टि इसे बोगा कहकर दी जाती है। ये लोग बोगा के बारे में इस तरह कहते हैं जैन उनकी जाति और परिवार के किसी भी सदस्य ने उनको कभी देखा नहीं है और न देखने की वांछिनी की है। केवल बोगा का उल्लेख ही उनकी प्रतिक्रियाओं की पूर्ति के लिए पर्याप्त है।

विद्वानों के अनुसार मालेर में प्रत्येक बच्चे, बयस्क एवं बूढ़े, प्रत्येक सामान्य पुरुष एवं विशेषज्ञ के मस्तिष्क में जीवात्मा एवं अनीतिक ससार के बारे में एक प्रकार की धारणा है, जिसे वे लोग एक सामान्य शब्द 'गोसाई' से व्यक्त करते हैं। प्रारम्भ में भी मालेर के बच्चों में गोसाई के बारे में जिज्ञा सी जाती है। गोसाई एक घरेलू शब्द है एवं जीवात्माओं के एक समूह को बतलाने के लिए इसका व्यवहार किया जाता है। जैसा विश्वास किया जाता है, वह उनकी नियति को राह दिखाना है। राय उसी प्रकार से बिरहोर में बीर की पूजा पाते हैं। बिरहोर में विभिन्न उद्देश्यों के लिए उत्तरदायी अनेक बीर हैं। सबसे बड़ा हनुमान बीर है। दूसरे बीर हैं-हडर बीर, बाघ बीर, भाल बीर, सुन्दर बीर एवं बीरो के पुत्र आदि। बीर की पूजा सर्वव्यापी है एवं सब के लिए प्रभावशाली है। बीर बिरहोर की रक्षा अनेक प्रकार से करने हैं। अटल के अनुसार वास्तव में भेरु माना शक्ति के रूप में कार्य करता है। भेरु की मूर्ति मूलत: मेवाड में है एवं इसकी पूजा तथा धार्मिक क्रियाएँ सार्वजनिक हृदय धर्मात् अनेक पड़ोसी ग्रामों को जोड़ने में सबसे अधिक प्रभावशाली रेखा का काम करती हैं। वास्तव में, सिद्धूर लगा कोई पत्थर एवं न पहचान जाने वाले देवता को लोगों द्वारा किसी प्रकार का भेरु माना जाएगा। प्रत्येक ग्रामीण के धार्मिक अनुभव के अनुसार सामूहिक दृष्टिकोण को बिना विचार हुए प्रत्येक को भेरु के प्रति श्रद्धा एवं भय है।

### (3) प्रकृतिवाद (Naturism)

प्रकृति की पूजा एक दूसरे प्रकार के विश्वास से भी सम्बद्ध है जो जनजातियों में पाई जाती है। सूर्य, चन्द्रमा एवं पृथ्वी या तो स्वयं या सर्वशक्तिमान ममर्भ जाते हैं।

मध्य भारत में मिहारे के संथान, मुण्डा, हो, मालेर एवं बिरहोर सूर्य को मिहारेगा प्रधात् सबसे बड़ा ईश्वर समझते हैं। मयाल लोग सबसे बड़े देवता धर्मेश को सूर्य जैसा मानते हैं और धर्मा माता या पृथ्वी माना का पति समझते हैं। माल पहडिया में सूर्य एवं पृथ्वी देवता हैं। पश्चिम बंगाल के भूमिज सूर्य भगवान के समक्ष सिर नवाते हैं। पृथ्वी, सूर्य, अग्नि एवं जल के देव सबसे बड़े अनीतिक पुरुष हैं, जैसा उड़ीसा के ब्रोंड विश्वास करते हैं। उनके लिए सूर्य

रचयिता हैं। इस क्षेत्र के ग़ोरा का विश्वास है कि मनुष्य सूर्य द्वारा ही रचा गया है और जुगाँव इसके लिए पृथ्वी को उत्तरदायी ठहराता है। प्रत्येक नवाग्र त्योहार के अवसर पर ये पृथ्वी देवी को सामग्री अर्पित करते हैं। सूर्य उनका धर्म-देवता है—सबसे बड़ा ईश्वर है। समस्त कंधाग्रो द्वारा पृथ्वी देवी, धरमाराजा बेहरा एवं सूर्य की पूजा की जाती है। डोगरिया कांड मिहोनी पर्व को मनाते हैं एवं कुल्हाड़ी से मारकर भैंसों की बलि देने हैं। उन लोगों का विश्वास है कि घरती माता के वक्ष पर बहे हुए खून से फसल अच्छी होती है। कुटिया कोठ घरती देवी के लिए भैंस की बलि तीक्ष्ण कुल्हाड़ी से सिर काटकर देते हैं। सबराग्रो के लिए सूर्यगुप्त सूर्य भगवान सबसे बड़े देवता हैं परन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि वह देवगिरि पर रहने वाले पहाड़ी देवता कुरयतूंग से बड़े हैं या नहीं। अग्रयवोई अर्थात् चन्द्रमा सूर्यगुप्त की पत्नी है एवं तारे तथा ग्रह उनके बच्चे हैं। मारियाग्रो के लिए पृथ्वी देवी ही सब कुछ है। वस्तर क्षेत्र के मुरिया एवं अबुम मारिया का विश्वास है कि सभी जीवन का मूल स्रोत घरती माता हैं जो अपने मरिया बच्चों को खिलाती और उनका पालन करती हैं। उसने प्रत्येक गोत्र को जमीन दी है एवं उसके दायरे को निश्चित किया है। हिमालय क्षेत्र के ग़ारो का विचार है कि सूर्य, चाँद और तारे क्षेत्र पर शासन करने के लिए स्वर्ग में रखी हुई जीवात्माएँ हैं। पृथ्वी के विषय में कछारियों का विश्वास लगभग ग़ारो जैसा है। अरुणाचल प्रदेश की विभिन्न जनजातियाँ सूर्य एवं चाँद की पूजा सबसे बड़े ईश्वर के रूप में करती हैं।

दक्षिण भारत में टोंग एवं कोया सूर्य के प्रति श्रद्धा रखते हैं। कर्नाटक में मधुबान, उराली एवं कनिक्कर सूर्य को अपना भगवान मानते हैं एवं प्रकृति अचरम में विश्वास करते हैं। मधुबान सूर्य की पूजा प्रातःकाल किया करते हैं। अराली सूर्य को रचयिता मानते हैं एवं कनिक्कर सूर्य को भगवान समझते हैं। वे अपनी भोपड़ियों के समक्ष कुछ फल एवं चावल रखकर जलता हुआ दीप अर्पित करते हैं।

#### (4) टोटमवाद (Totemism)

प्रकृति के अनिश्चित जनजातीय लोगों ने टोटम के रूप में पौधों और पशुओं में अपने को सम्बद्ध किया है। भारतीय जनजातियों के लिए टोटमवाद एक सामान्य विशेषता है। उनमें से अधिकतर पशुओं के अतिरिक्त पौधों के सामने अपने रहस्यात्मक सम्बन्ध में विश्वास करते हैं। हो के लिए खिल्ली उनका गोत्र है एवं प्रत्येक गोत्र के टोटम से सम्बन्धित एवं वस्तु है जो उनके लिए पवित्र है। मुण्डाग्रो एवं उराँवों में भी टोटमवादी गोत्र हैं। सदाय एवं खडियाग्रो में भी गोत्र है जो या तो पौधों या पशुओं या भौतिक वस्तुओं के नाम से जाने जाते हैं। सभी जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि टोटम-सम्बन्धित पौधों या पशुओं ने उनके गान के पूर्वजों की रक्षा और सहायता की है या उनका कुछ उपयोग हुआ है। वे लोग अपनी टोटम वस्तु को श्रद्धा की दृष्टि से देखते हैं और उसे नष्ट नहीं करते। वे लोग न तो उसका फल खाते हैं और न फूल। यदि टोटम-सम्बन्धित वस्तु बीमारी

की प्रवस्था में पाई जाती है तो वे लोग उसकी सेवा करते हैं और उसको मुक्त छोड़ देते हैं। मरे हुए टोटम सम्बन्धी रिश्ते बहिर्विवाह का बन्धन कायम करते हैं।

टोटम सम्बन्धी पौंसे या पशु को धार्मिक दृष्टिकोण से श्रद्धा की दृष्टि से देखने वाली जनजातियों में से मध्य प्रदेश की भील एवं गोड, राजस्थान के मीना एवं भीलाला और महाराष्ट्र के करकारी का उल्लेख किया जा सकता है। केरल की कुछ जनजातियाँ टोटमवाद को अनेक प्रथाओं और विश्वासों का आधार मानती हैं।

### (5) वर्जना या निषेध (Taboo)

वर्जना (Taboo) दूसरे प्रकार का धार्मिक विश्वास है जो किसी विश्वास की एक नकारात्मक प्रथा है। लोगों के लिए वर्जना अन्वविश्वास बन गया है। कुछ लोग वर्जना को पवित्र व त्रास मानते हैं जिनके अनुसार वर्जित वस्तु में दानवी शक्ति छिपी रहती है। मज्जदार वर्जना के धार्मिक पक्ष पर विचार करते हैं और उसे धार्मिक पुरुषों तथा पूजा के स्थानों की रक्षा की वस्तु मानते हैं। वह अधर्म को फैलने से रोकती है। उनके मतानुसार बोगा के विचार द्वारा वर्जना की पवित्रता प्रेरित होती है। जनजातीय लोगों का विश्वास है कि वर्जना का उल्लंघन करने से जनजातीय लोगों पर कोई भयानक विपत्ति आ सकती है।

खडिया जनजाति की स्त्रियों के लिए हल और धर को छूना वर्जित है। यद्यपि स्त्रियों के प्रति अच्छा व्यवहार किया जाता है और उनको दहेलुया नहीं समझा जाता, फिर भी, उन लोगों को कुछ अवसरों पर अलग रखा जाता है। कुछ खाम धार्मिक त्योहारों और अनुष्ठानों पर खडिया स्त्रियों की उपस्थिति उनके मासिक धर्म के समय उचित नहीं समझी जाती। इसका अर्थ यह नहीं कि स्त्रियों को हेय दृष्टि से देखा जाना है वरन् खडिया पुरुष ऐसा विश्वास करते हैं कि मासिक धर्म के समय स्त्रियों का खून दुष्ट जीवात्माओं को आकर्षित करता है। उर्वरि में भी स्त्रियाँ हल को नहीं स्पर्श करती। यदि इन वर्जनाओं का उल्लंघन किया जाता है तो उसके लिए एक पश्चानाप-अनुष्ठान सम्पन्न करना पड़ता है। मध्य प्रदेश का गोड मासिक धर्म वाली स्त्री को नहीं छूना क्योंकि ऐसा हान पर अच्छी फसल नष्ट हो जाता है।

सेमानाग्र में शब्द गेन्ना, टैबू और शब्द चिनी निषिद्ध के समानान्तर है। शेर के द्वारा मारा हुआ व्यक्ति गेन्ना है। उसके कपड़े, मकान, भोजन, उपकरण और बर्तन आदि सारी वस्तुएँ उन लोगों के लिए गन्ना बन जाती हैं। वे लोग उनके प्रभाव से बचने के लिए शान्ति का उपाय करते हैं। उत्तर प्रदेश के तराई क्षेत्र के पुरुष धारू को बहुत-सी प्रधान स्वीकृतियाँ नहीं दी जाती हैं। ऐसा न करने से कानून का उल्लंघन समाज को देवी प्रकोप के प्रभाव

सकना है। दूसरी ओर नीलगिरि पर्वत के टीहा अपनी स्त्रियों को खटान के क्षेत्र में प्रवेश करने की आज्ञा नहीं देते। उन लोगों से दूध से सम्बन्धित कोई काम नहीं दिया जाता। वे दूध को पवित्र वस्तु मानते हैं। मालेर के भकई और उनके धार्मिक अनुष्ठान इसी वस्तु की ओर केन्द्रित रहते हैं। केरल में कदार, मालापन्दरम, भागावेन्दन एवं मुरागी लोगों का विश्वास है कि जब वे जंगल में घूमते हैं तो उनका प्रतिनिधित्व शस्त्र के द्वारा होता है और ऐसी अवस्था में उन्हें शुद्ध होना चाहिए। अतः यह स्पष्ट है कि वर्जनाओं के रूप में भी धार्मिक विश्वासों का अस्तित्व है। दूसरे शब्दों में, जनजातीय विश्वास वर्जनाओं द्वारा प्रवर्तित किए जाते हैं।

### (6) जादू (Magic)

जनजातीय आयाम में जादू धर्म का एक अभिन्न अंग है। ऐसा कहा जाता है, जादू धर्म का बराबर महत्व रखता है। अशुभ प्राकृतिक घटना, अपर्याप्त तकनीकी साधन और अनिश्चितता एवं खतरे से पूर्ण वातावरण उन लोगों को जादूई प्रथाओं में विश्वास कराता है। यह किमीन किसी रूप में भारत की जनजातियों की सामान्य विशेषता है। मजूमदार ने मुण्डाओं द्वारा मच्छी बर्षा के लिए पत्थर को लुढ़काकर या हो द्वारा घुमाई उत्पन्न करने का उदाहरण प्रस्तुत किया है। मुण्डा जनजाति के लोग पहाड़ की चोटी पर जाकर सभी आकार के पत्थरों को नीचे की ओर फेंकते हैं जिससे पत्थर की गड़गड़ाहट बिजली की गड़गड़ाहट से मिले। उनका विश्वास है कि ऐसा करने में बर्षा होती है।

हो लकड़ियों के गटठर घुमाई उड़ाने के लिए जलाते हैं जो गाँव के ऊपर छा जाता है। उनका विश्वास है कि ऐसा करने से बर्षा निश्चित रूप से होगी। लोड लोग बर्षा के लिए मनुष्य के बलिदान में विश्वास करते हैं। उनका विश्वास है कि जिस तरह कण्ट सहन वाले की घाँस से घाँसू नीचे गिरता है एवं जिस तरह उसके अस्म से खून बाहर निकलता है, उसी तरह बर्षा होगी। कोखा लोग बीमार पुरुष को लोहे की सिक्की से पीटते हैं और उसका प्रच्छा करने के लिए उसके नाक में जलती हुई बत्ती डालते हैं। जब उगीसा का एक कुटिया बच्चा पहले-पहल गम्भीर रूप से बीमार पड़ता है तो लोग उसी समय को बच्चे का नामकरण-अनुष्ठान सम्पन्न करने का समय समझते हैं। वंश जादूई कृत्य सम्पन्न करने के लिए बुलाया जाता है एवं यह निर्णय करता है कि उस अनुष्ठान के समय किस प्रकार के पशु का बलिदान किया जाना चाहिए। जिस ओजार का बच्चे की नाभि काटने के लिए व्यवहार किया जाता है, उसको बलिदान दिए जान वाले पशु के खून में डुबाया जाता है जिसके कारण ओजार खून से लथपथ हो जाता है और बच्चे के लिए सजायी सम्पत्ति के रूप में सुरक्षित रखा जाता है।

छिदवाडा क्षेत्र के कामर एवं भुंजिभा सर्वप्रथम अपने प्रेमी के कुछ वस्त्र, केश या उसके उपयोग की व्यक्तिगत वस्तुओं को प्राप्त कर और उस

पर जादू करके अधिकार पाते हैं। जनजातियाँ पूरे तौर पर या आंशिक तौर पर जादू का काम करने वालों को रखती हैं। हो एव कुट्टियों में गाँव का पुजारी एक विशेष अवसर के लिए जादूगर होता है। हिमालय की थारु औरतें जादू कला में प्रवीण होती हैं, साथ ही साथ जतर देने में भी। जौनसार बावर के खास बोन के पूर्व फसल के बढ़ने के समय और कटने के तुरन्त बाद नगे होकर नाचते हैं। पहले यदि वर्षा नहीं होती तो वे लोग वेदवार्त का प्रयोग करते हैं अर्थात् असमान ऊँचाई की दो चोटियों से बिकनी रस्सी को बाँधकर और उससे चिपककर बहुत वेग के साथ फिसलते हैं। यदि संयोगवश नीचे के किनारे पर उनकी रस्सी की पकड़ छूट जाती तो यह उनके लिए प्राण-घातक होता था। एक समय नागा लोग सिर का शिकार करते थे क्योंकि पृथ्वी देवी को आदमी का बलिदान देकर वे अच्छी फसल की आशा करते थे। सामयिक वर्षा लोगों को जादू विश्वास कराती है।

केरल के नायान्द, पनियान, उन्नादान, ओदियान में जादूगर कल करने के लिए अपने को या दूसरे को अदृश्य कर सकता है। उन लोगों का विश्वास है कि जादू गुप्त शक्तियों के व्यवहार में प्रभावशाली होता है। मन्त्रावादी एव ओदियान पूर्ण रूप से जादूगर होते हैं।

दुबे ने जनजातियों में उपस्थित जादू में विश्वास का विश्लेषण किया है। वे लोग उसकी अदृश्य शक्ति में बड़ विश्वास करते हैं जो महामारी पर नियन्त्रण, वर्षा करने एव बीमार पुरुष आदि को ठीक करने में सहायता करती है। भारत में जनजातीय विचार जादूई विश्वासों एव जादूई कल्पनाओं से परिपूर्ण हैं। जादू एव धर्म में अन्तर दिखाने के पुराने तरीके का बहिष्कार जादूई-धार्मिक व्यवहारों के आधार पर, जिसे जनजाति के लोग करते हैं, किया जा सकता है।

### (7) पूर्वज पूजा (Ancestor Worship)

जनजातियों के लिए पूर्वजों की क्रियाएँ बहुत महत्वपूर्ण हैं। उनके धार्मिक विश्वासों में पूर्वज-पूजा का एक महत्वपूर्ण स्थान है। वे लोग इस बात से सहमत हैं कि एक मनुष्य की शक्ति एव पहुँच नियन्त्रित एव सीमित दायरे तक है लेकिन पूर्वज पूजा के द्वारा वह उस अलभ्य शक्ति को प्राप्त कर लेता है। वे लोग पूर्वजों के अस्तित्व, उनकी रुचि एव सांसारिक क्रियाओं में उनके प्रवेश में विश्वास रखते हैं। पूर्वज उनकी वास्तविक जिन्दगी में क्रियाशील हैं। दुबे एव विद्यार्थी पूर्वज पूजा को जनजातीय धर्म का एक महत्वपूर्ण पहलू मानते हैं। जनजातियों का दृढ़ विश्वास है कि मृतक पूर्वजों को उनकी नियति के बारे में निर्णय करने की शक्ति है, वे लोग सारे अनुष्ठान सावधानी पूर्वक सम्पन्न करते एव पूजा करने में बहुत सतर्क रहते हैं। ऐसा विश्वास लिया जाता है कि नया मृतक अपने पूर्व के मृत

पूर्वजों में मिल जाता है। पूर्वजों की जीवात्माओं को पुकारा जाता एवं उनकी पूजा (1) वर्ष में, (2) अवसर आने पर या (3) जब कोई धार्मिक रूप से पूजा करने के लिए तैयार रहना है, उस समय की जाती है। जनजातियों का ऐसा विश्वास है कि जब तक मृत पूर्वज की पूजा नहीं की जाती तब तक वह स्वप्न देता है एवं घूमता रहता है। यह अपने सम्बन्धियों को पूजा की तैयारी एवं मृत्यु संस्कार के लिए बचिदान एवं भोज को सम्पन्न करने के लिए परेशान करता रहता है। हिमालय की जनजातियों में, जैसे, नामाओं में, मिथुन त्योहार बहुत महत्वपूर्ण है जो पूर्ण रूप से पूर्वजों की जीवात्माओं को समर्पित किया जाता है। मृतक को सन्तुष्टि एवं अपनी उन्नति के लिए मृत पूर्वज के नाम से एक मिथुन की बलि दी जाती है। मिजोरम के मिजों का विचार है कि किसी व्यक्ति की मृत्यु के उपरान्त उसकी जीवात्मा रिह भील की ओर जाती है। जो कुछ भी हो, यह शीघ्र ही लौट आती है और उसके उपरान्त अपने गृह या ग्राम के निकट लगभग तीन महीने तक निवास करती है। अतः ऐसी प्रथा है कि जब शोक सन्तप्त परिवार के सदस्य भोजन करने के लिए बैठते हैं तो वे एक स्थान खाली छोड़ देते हैं या पूर्वज जीवात्मा के लिए गृह के मुख्य प्रवेश द्वार पर कुछ पका हुआ भोजन रख देते हैं। तीन महीने के उपरान्त जीवात्मा को विदाई देने के लिए दूर भेजने का अनुष्ठान किया जाता है। जब जीवात्मा को यह विदित हो जाता है कि उसकी धार्मिकता उसके परिवार को नहीं रह गई तो वह मृतक पुरुष के निवास स्थान मिथिकुआ की ओर प्रस्थान करती है जहाँ से आत्मा अपनी अछाई के कारण परमानन्दपूर्ण स्थान पैलरल में प्रवेश करती है। जिन लोगों को पावला, पैलरल का भ्रमर वरदान अपने धनुष से मारता है, वे लोग पैलरल में प्रवेश नहीं कर सकते लेकिन उन लोगों को मिथिकुआ में रहने के लिए आदेश दिया जाता है। सारा अपने पूर्वजों के लिए अधिक श्रद्धा प्रकट करते हैं। वे लोग मनुष्य में जीवात्माओं की सत्ता पर विश्वास करते हैं जो मृत्यु के उपरान्त पुनः अवतरण के पूर्व दूसरे क्षेत्र में समय व्यतीत करती है। पुण्यमय जीवन के लिए सबसे बड़ा पुरस्कार उसी मायोग में पुन पैदा होना है जो हिन्दू धर्म्यात्म विज्ञान की धोनी के समानान्तर है। जपन्निषा के बीच प्रचलित विश्वास के अनुसार जब परिवार में कोई बीमारी आती है तो उसे भगाने में मदद के लिए पूर्वजों की प्रार्थना की जाती है। खासी लोगों में मृतक का पूर्वज पूजा के रूप में सम्मान उनके धार्मिक विश्वासों का एक महत्वपूर्ण अंग है। इस विश्वास के अनुसार मृत पूर्वज अतीतिक पुरुष हो जाते हैं और उनमें अपने वंशजों की उन्नति में सहायता करने और वरदान देने की शक्ति आ जाती है।

### (8) बहुदेववाद (Polythism)

भारत की जनजातियों में प्रचलित विभिन्न विश्वासों एवं उनकी धार्मिक प्रथाओं के परवर्ती वर्णों से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे लोग बहुदेववादी हैं।

देवी शक्तियों को ऐसे देवताओं में स्थान दिया गया है जो समुदाय के जीवन की घटनाओं पर प्रभाव डालती एवं उस पर नियन्त्रण करती हैं। अधिकतर जनजातियों में जीवात्माएँ अलौकिक पुरुषों का पुँज हैं और तदनुसार ही विभिन्न देवताओं को शक्ति प्रदान की गई है। कुछ देवता उनके गाँव, उनके स्वास्थ्य, वर्षा, अन्न आदि के लिए उत्तरदायी ठहराए जाते हैं। सभी देवताओं का अपना-अपना विभाग प्रभाव का क्षेत्र और नियन्त्रण होता है तथा अपनी अपनी क्रियाओं को प्रकृति होती है। जनजातियाँ अनेक देवताओं एवं देवियों में विश्वास करती हैं। उनके बीच पूजा करने की विभिन्न पद्धतियाँ हैं जो उनकी परम्परा पर निर्भर करती हैं जिससे बहुदेववाद के प्रति उनके लगाव की जानकारी होती है।

इन देवताओं को विभिन्न नाम, विभिन्न रूप एवं विभिन्न उत्तरदायित्व सौंपे जाते हैं। जीववादी देवता, बोगा, प्रकृति एवं पूर्वज की जीवात्माएँ उनके आधार हैं जिसके साथ वे लोग पहले से ही सम्बन्धित रहते हैं।

जनजातीय लोगों में प्रायः एक ऐसा देवता होता है जो उनके खेत एवं फसल की रक्षा करता है। दूसरा देवता उनकी भोपड़ियों की रक्षा करता है। तीसरा देवता उनके परिवार एवं रिश्तेदारों की रक्षा करता है। चौथा उनकी सम्पत्ति की रक्षा करता है, आदि। देवताओं के विभिन्न निवास स्थान एवं विभिन्न निर्दिष्ट अधिकार हैं। एक जनजातीय पुरुष अनेक देवताओं से परिचित रहता है, जैसे पहाड़ का देवता, जंगल का देवता, जीवात्मा का देवता, भरने का देवता, नदी का देवता, तालाब का देवता, वन की जीवात्मा, सूर्य देवता, पृथ्वी देवी, चाँद देवता आदि। जहाँ उनके लोग रहते हैं, वही देवताओं एवं देवियों का दल रहता है। उनका स्थान निश्चित रहता है। एक जनजातीय समुदाय में उनकी सभी सामाजिक एवं सांस्कृतिक क्रियाएँ जीवात्माओं एवं देवताओं के चारों ओर केन्द्रित रहती हैं। वे लोग अपने दायरे एवं शक्ति के अनुसार अलौकिक शक्ति का दूसरे देवताओं में विभेदनीकरण कर देते हैं। उन लोगों में स्वास्थ्य, रोग, विपत्तियों के लिए टोटम के रूप में, गोत्र समूह, पूर्वजों की जीवात्मा के रूप में, उनकी सन्तानों के लिए, उनके पशुओं आदि के लिए विशेष देवता रहते हैं। प्रत्येक पत्थर या लकड़ी के सम्भे में, जिसमें सिन्दूर लगा रहता है, खास देवताओं का निवास रहता है। प्रतिनिधित्व करती हुई वस्तु में एक व्यक्तिगत ताबिज की शक्ति पूर्ण रूप से रहनी है।

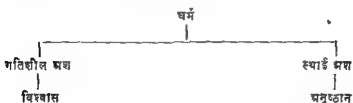
डॉ एन पी. विद्यार्थी के द्वारा वर्णित आदिम धार्मिक व्यवस्था की उपर्युक्त विशेषताओं के अतिरिक्त भी धार्मिक व्यवस्था की दो महत्वपूर्ण विशेषताएँ हैं जिनका उल्लेख यहाँ अनिवार्य है—

### (1) अनुष्ठान (Rituals)

किंग्सले डेविस (Kingsley Davis) का कहना है कि “पुराने सिद्धान्तों की एक कमी यह थी कि इन सिद्धान्तों में बौद्धिक पक्ष पर ज्यादा जोर दिया गया

और अनुष्ठान पक्ष पर कोई ध्यान नहीं दिया गया। वे निरन्तर इस समस्या का अध्ययन करते रहे कि धार्मिक विश्वास सत्य है अथवा नहीं। और अगर सत्य नहीं हैं, तो उनमें विश्वास क्यों बना रहा? हमारे विश्लेषण में यह प्रयास किया गया है कि यह प्रश्न गौण है। धार्मिक विश्वास किसी भी वैज्ञानिक प्रश्न में सत्य नहीं हैं, लेकिन उनके सामाजिक कार्य उनकी सत्यता पर निर्भर नहीं हैं। वे पावन और अलौकिक हैं।”

दुर्खोम ने धर्म के घटक अंशों का विश्लेषण करते समय लिखा कि विश्वास और अनुष्ठान धर्म के आधारभूत घटक हैं। विश्वास धर्म के स्थाई अंश है। ये अनुकूलन के उपकरण हैं।



मेलिनोस्की भी इसी विचार विम्वु के हैं। उनके ही शब्दों में “धर्म एक क्रिया की विधि के साथ-साथ विश्वास की व्यवस्था भी है और सामाजिक घटना के साथ-साथ एक व्यक्तिगत अनुभव भी है।” मजूमदार और मदान लिखते हैं कि सभी धर्मों में एक मानसिक दृष्टिकोण होता है जिसकी अभिव्यक्ति विश्वासों और अनुष्ठानों में होती है। विश्वास और अनुष्ठान धर्म के आधार हैं। अनुष्ठानों में निश्चित क्रिया का समावेश होता है जिसका निर्माण व्यक्ति और अलौकिक शक्ति में सम्पर्क स्थापित करना होता है। दूसरी ओर विश्वास अनुष्ठान के अधिकार पक्ष होते हैं। ये विश्वास अनुष्ठानों की क्रिया को करने के लिए आवश्यक रहते हैं।

अनुष्ठान धर्म का क्रियाशील पक्ष है। अनुष्ठान अतीन्द्रिय सत्ता और पवित्र वस्तुओं से सम्बन्धित व्यवहार है। विश्वास की तरह से अनुष्ठान के साथ भी पवित्रता की विशेषता सम्बन्धित होती है। इसमें किसी भी प्रकार का व्यवहार आ सकता है जैसे विशिष्ट वस्तु को धारण करना, विशेष मन्त्र का वाचन करना, किन्हीं नदियों में निमज्जन करना, जाना माना, नाचना, रोना, झुकना, रेंगना, निराहार रहना, अनशन करना, भोज करना, पढ़ना इत्यादि..... हैं। व्यवहार के प्रति दृष्टिकोण ही व्यवहार को धार्मिक विशेषता वाला बनाता है। एक ही चाद, एक ही निया एक सन्दर्भ में पवित्र होती है लेकिन दूसरे सन्दर्भ में वही निया या चाल साधारण अथवा अपवित्र हो जाती है। इसलिए धर्म को समझने के लिए विश्वास और अनुष्ठान को समझना चाहिए।



## (2) पावन और साधारण (Sacred and Profane)

यह साक्ष्य है कि पवित्र लक्षण धार्मिक व्यवस्था की आत्मा है। यह दृष्टिकोण ही है जो किसी वस्तु को पवित्र या पुनीत बनाता है। यह भावना ही है जो किन्हीं वस्तुओं को दैनिक जीवन की सामान्य वस्तुओं से ऊपर और अलग करती है। विश्वास और अनुष्ठान पावन के दो पहलू हैं। विश्वास धर्म के सन्नानार्थ पक्ष हैं जो कि पावन वस्तुओं की उत्पत्ति और प्रकृति की व्याख्या करते हैं। किम्बते डेविस व्याख्या करते हैं कि, “प्रथम स्थान में तो ये बताते हैं कि वह सत्तार किस जैसा है इसमें किस प्रकार के जीव निवास करते हैं, और इनका पिछला इतिहास क्या है, अब उनकी वर्तमान दृष्टि क्या है? इन सब से ऊपर, यह भी बताता है कि यह सत्तार किस प्रकार से उस सत्तार से सम्बन्धित है जिसमें हम वास्तव में निवास करते हैं। दूसरे ग्रंथ में यह बताता है कि धार्मिक विश्वास यह भी बताते हैं कि पावन वस्तुओं की प्रकृति क्या है और ये वस्तुएँ किस प्रकार से अतीन्द्रिय सत्तार से सम्बन्धित हैं?”

विश्वास दृष्टिकोण पर आधारित होते हैं न कि प्रेक्षण पर। यह विश्वास ही है जो श्रद्धा पर आधारित होता है न कि प्रमाणों पर। बाईबिल की भाषा में वस्तु के सार की भाषा करते हैं। इन वस्तुओं के प्रमाणों को नहीं देखा गया। जैसा कि लगता है पावन वस्तुओं का स्पर्श वैसे ही कर सकते हैं जैसे सामान्य वस्तुओं का कर सकते हैं लेकिन विश्वासों का स्पर्श नहीं कर सकते। ये वस्तुएँ सामान्य वस्तुएँ ही होती हैं। यह विश्वास का कार्य नहीं है कि वस्तुओं के पावन लक्षणों को इन्द्रियों द्वारा अवलोकित कराए। पवित्र गाय और सामान्य गाय में अन्तर करने की कोई बात नहीं है केवल यह अन्तर है कि जो उसे पावन मानते हैं यह केवल उनका विश्वास है।

दुर्लभ ने समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से धर्म की प्रकृति, स्रोत, स्वरूप, प्रभाव और भिन्नताओं का बहुत ही प्रवेशक विश्लेषण किया है। दुर्लभ अपने अध्ययन और अवलोकन के आधार पर कहते हैं कि धर्म का सार वस्तुओं और घटनाओं की पवित्र और सामान्य अथवा लौकिक और अलौकिक जगत् में दो जगहों में बाँटना है।

सैरोकिन ने सक्षिप्त में दुर्लभ की खोजों को निम्न सक्षिप्त रूप में प्रस्तुत किया है, “धर्म की शिक्षा अपने सदस्यों पर यह दबाव डालती है कि वे इन लोगों को आपस में नहीं मिलाएँ। ऐसा करना पाप है अर्थात् धार्मिक पवित्र वस्तुओं को दूषित करना है। धर्म की शिक्षा उनको यह भी सिखाती है कि जब ये दोनों जगत् मिल जाते हैं तो अपवित्रता के प्रभाव को दूर करने के लिए धर्म की पवित्र वस्तु की ओर जाएँ। धर्म उन पर यह भी दबाव डालता है कि वह धार्मिक शुद्धता का कार्य करें। उसका ठोस रूप चाहे जो भी हो। ये धार्मिक घटनाओं के कार्य और

विशेषताएँ हजारों स्वरूपों में अभिव्यक्त होती हैं। जैसे धार्मिक सेवाओं के स्थानों का विशेष रूप से सामान्य लौकिक घटनाओं के स्थान से अलग रखना। धार्मिक स्थानों को रोजमर्रा के कार्यों के लिए काम में लाने के प्रति निषेध और उन धार्मिक कार्यों के समय से अलग होना। इसीलिए छुट्टी के दिन की बात आई जिस दिन लौकिक क्रियाएँ करना निषेध होता है। ऐसा विशेष रूप से चौथे उपदेश में कहा गया है। ऐसा ही धर्म का सार धार्मिक रीतियों में भी प्रदर्शित होता है जिसका उद्देश्य पाप से शुद्धि करना है। जैसा कि पाप शुद्धीकरण में होता है अथवा दूखरिस्त और अपतिस्मा के जैसा होता है। ऐसा तब भी देखने को मिलता है जब साधारण व्यक्ति को पावन क्रियाओं में भाग लेने के लिए पवित्र करते हैं। इसीलिए धार्मिक पवित्रीकरण की प्रक्रिया की जाती है। इस क्रिया के द्वारा पावन क्रिया में भाग लेने वाले को कुछ प्रतिरिक्त पवित्रता का अंश प्रदान किया जाता है।

किंगले डेविस एक संक्षिप्त सार में लिखते हैं, “पवित्र वस्तुएँ असीमित वास्तविकता प्रदान करती हैं और अनुष्ठान तथा रीतियों को करने के लिए उपयुक्त सुलभ प्रतीक प्रदान करते हैं। ये दोनों समाज में महत्वपूर्ण पावन कार्य करते हैं। इन ये समाज से शायद ही कभी लुप्त होंगे।”

भारतीय जनजातीय धार्मिक व्यवस्था में कुछ अन्य तत्व भी महत्वपूर्ण हैं। एल पी त्रिघाटी के अनुसार निम्नांकित पाँच तत्वों के आधार पर किसी भी भारतीय जनजाति की धार्मिक व्यवस्था की सुगमता से समझा जा सकता है। दूसरे शब्दों में ये वे तत्व हैं जो लगभग प्रत्येक जनजातीय धार्मिक व्यवस्था में महत्वपूर्ण भूमिका अदा करते हैं। ये निम्नांकित हैं।—

### (1) जनजाति का धार्मिक भूगोल

(Religious Geography of Tribes)

जब कोई व्यक्ति भारत के जनजातीय गाँव में जाता है तो वह रास्ते की बगल में एक बड़े वृक्ष, एक छोटे पीछे या स्तम्भ या चट्टान या तालाब, नदी, झरने आदि से होकर गुजरता है। ये सब उनके मन्दिर हैं। सरल मुकीले या सिन्दूर लगे हुए परावर या लकड़ी के लम्बे लगभग आधा या एक मीटर की ऊँचाई तक लगातार स्थापित किए जाते हैं। गोबर से पोती हुई एक मिट्टी की वेदी के साथ मिट्टी के बर्तन के कुछ टुकड़े जनजातीय देवता का प्रतिनिधित्व करते हैं। जनजातीय गाँव के धार्मिक भूगोल से दो बातों का पता चलता है अर्थात् धार्मिक क्षेत्र एवं धार्मिक केन्द्र का। क्षेत्र से किसी स्थान के सास हिस्से का बोध होता है जो देवी देवताओं के लिए बनाया जाता है और बाद वाले से स्थान विशेष का पता चलता है जहाँ देवता रहते हैं।

जनजातियों में धार्मिक भूगोल प्रधानतया (1) गृह-सम्बन्धित एवं (2) गाँव के आस पास होता है। भारत की जनजातियों में धार्मिक एवं आनुष्ठानिक क्रियाओं के सम्पादन के लिए ये मूलभूत इकाई हैं। यदि लोगों का एक समूह दूसरे स्थान पर चला जाता है तब भी वे लोग अपने मूल स्थान के देवताओं की पूजा चालू रख सकते हैं। घुमन्तू बिरहोर के देवता उनके साथ चलते हैं।

## (2) जनजातियों के धार्मिक क्षेत्र (Religious Areas of Tribes)

जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि वे लोग अनेक देवों एवं देवताओं से घिरे हुए हैं जो सर्वत्र विराजमान रहते हैं। अतः समस्त जनजातीय ग्रामों का क्षेत्र एवं इसके समीप का क्षेत्र जनजातीय देवों एवं देवताओं का धार्मिक क्षेत्र माना जा सकता है। उन लोगों के देवता गाँव के एक विशेष क्षेत्र में केन्द्रित नहीं हैं, बरन् पूरे क्षेत्र में फैले हुए हैं। जहाँ तक धार्मिक क्षेत्र का प्रश्न है, समस्त जनजातीय ग्राम एवं इसके पड़ोस के पर्वतों एवं जंगली क्षेत्र को एक इकाई में लिया जा सकता है। गृह से सम्बन्धित देवता, जो उन लोगों की पतृक जीवात्मा है, पाक-गृह या घर या भोपड़ी के एक भाग में रहता है। ग्राम का देवता ग्राम के पुजारी के घर के निकट एक मिट्टी की बेदी पर गाँव के मध्य में या गाँव के परिसर में रहता है। जंगल का ईश्वर, निकट के जंगल में रहता है जहाँ भरना, नदी, गड्ढा, पर्वत या पर्वत की चोटी, पुराना वृक्ष असंख्य अन्य देवताओं का निवास स्थान है।

## (3) जनजातियों के धार्मिक केन्द्र (Religious Centres of Tribes)

धार्मिक क्षेत्र के बाद धार्मिक केन्द्र का स्थान है जहाँ पूजा सम्बन्धी या आनुष्ठानिक क्रियाएँ अधिक रूपों में सम्पन्न होती हैं। इस तरह के स्थान को धार्मिक केन्द्र कहा जाता है। 'भालेर' लोग गाँव के तीन देवताओं को अधिक महत्त्व देते हैं। वे हैं—चाल, राकसी एवं काँदो। चाल जाहे स्थान या धार्मिक कुञ्ज में रहता है। प्रत्येक महत्त्वपूर्ण अवसर पर गाँव की भलाई एवं उन्नति के लिए उसे बलि अर्पित की जाती है। 'राकसी गोसाईं' राकसी स्थान में, जो गाँव से कुछ दूरी पर अवस्थित होता है, रहता है। वह किसी भी बुरे प्रभाव से, जो गाँव में प्रवेश करने वाला होता है, रक्षा करता है। गाँव के पुजारी द्वारा वार्षिक या सालाना पूजा के समय उस बलि चढ़ाई जाती है। 'काँदू गोसाईं' गाँव का प्रमुख देवता है। उसके रहने का स्थान एक लकड़ी का तख्ता है, जो काँदोमाओ के घर में रखा जाता है या छान्नी किए हुए म्यान के नीचे गाँव के केन्द्र में रखा जाता है।

पहाड़ी खड़िया 'बासुकी' को गाँव की अधिष्ठात्री जीवात्मा की भाँति मानते हैं और उसकी पूजा करते हैं। 'बासुकी' प्रत्येक गाँव में रहती है। यह देवी

धरती देवी जैसी है। यह केवल पहाड़ी सड़िया, द्वारा ही नहीं बरन् उनके बीच रहने वाली दूसरी जनजातियों एवं निम्नवर्गीय हिन्दू जातियों द्वारा भी पूजी जाती है।

मुण्डा, सन्थाल, हो, उराँव, भोल और गोड तथा दूसरी कृषक जनजातियों में विस्तृत ग्राम-पूजा का केन्द्र वह पवित्र कुञ्ज है जहाँ ग्रामीण देवतागण निवास करते हैं। धार्मिक कुञ्ज पेड़ों का झुण्ड होता है जिसे काटना वर्जित है। मुण्डा, उराँव और हो के कुञ्ज में साल वृक्ष होते हैं। सन्थाल में सारजोम वृक्ष होते हैं। मुण्डा और उराँव में सरना एवं हो और सन्थाल में हाजेर या जाहिरा कहा जाता है। कुञ्ज में दो सबसे बड़े वृक्षों में से, जो अमल-बगल खड़े होते हैं, एक वृक्ष सन्थाल की प्रमुख जीवात्मा 'मरगबुरु' का होता है और दूसरा उसकी सगिनी 'जाहिर बुडी' का होता है। पहले वृक्ष के नीचे काला किया हुआ चूल्हा और पत्थर रखा जाता है जिस पर गाँव वाले बलि की हुई सामग्री को पकाते हैं। उनके प्रतिरिक्त गाँव का पुजारी भी अपने हिस्से की अर्पित सामग्री को पकाता है। पूजा के निमित्त थोड़े समय के लिए जाहिर में छाई हुई झोपड़ी बनाई जाती है और इसमें पशुओं की बलि दी जाती है।

सन्थाली गाँव में दिवंगत प्रमुख पुरुष की जीवात्मा के नाम से एक महत्त्वपूर्ण देवी होती है जहाँ पूरे ग्रामीण समुदाय के लोग पूजा करते हैं। इस देवी के लिए उसी तरह स्थान का चुनाव होता है जिस तरह ग्राम देवताओं के लिए धार्मिक कुञ्ज का। यह गाँव के केन्द्र के निकट मुख्य सड़क के एक ओर होती है जिसे 'माभी धान' या प्रमुख पुरुष का स्थान कहा जाता है। कुछ गाँवों में माभी धान पर मिट्टी का एक ऊँचा चबूतरा होता है जिसके ऊपर चार खम्भों पर टिकी छाई हुई छत रहती है जिसके मध्य में पाँच फुट की ऊँचाई वाला स्तम्भ होता है। दूसरे गाँवों में केवल मिट्टी का चबूतरा और स्थायी रूप से खम्भा होता है जिसे धार्मिक अनुष्ठान के समय घास से ढक दिया जाता है। कुछ वेदियों में गाँव के प्रत्येक दिवंगत प्रमुख पुरुष के लिए एक-एक पत्थर होता है परन्तु जो पत्थर पुराने प्रमुख पुरुष का प्रतिनिधित्व करते हैं, उनको हटा दिया जाता है। गाँव के मूल स्थापनकर्त्ताओं और कुछ दिन पूर्व के दिवंगत प्रमुख पुरुषों की पूजा 'माभी हरम' के रूप में की जाती है। धार्मिक कुञ्ज की तरह 'माभी धान' भी मिट्टी के बने हाथी और घोड़े की मूर्तियाँ रखी जाती हैं।

भोल और गोड गाँवों के पास-पास भी देखता होते हैं। गाँव के चारों कानों पर छोटी-छोटी झोपड़ियाँ रखा करने के लिए बनाई जाती हैं। गाँव में प्रायः पुजारी के घर के निकट गाँव का कुञ्ज रहना है।

#### (4) जनजातियों के धार्मिक विशेषज्ञ

(Religious Specialists of Tribes)

सभी जनजातीय समूहों में एक पुजारी या धार्मिक विशेषज्ञों का एक समूह होता है जो प्रायः दो से तीन की संख्या में होते हैं। विभिन्न जनजातियाँ मध्य

विभिन्न नामों से पुकारा जाता है। बिहार के 'हो' उन लोगों को 'पाहन', मध्य प्रदेश के गोड उन्हें 'बेंगा' और केरवल के कनिक्कर एव यूराली उन्हें 'प्लायी' कहते हैं।

खदियाओ में प्रत्येक गाँव में केवल एक प्रमुख पुरुष होता है जो लौकिक एव धार्मिक क्रियाओं दोनों में सम्मिलित होता है। उसे कालो, देहुरी या पाहन कहा जाता है। देहुरी गाँवों में ग्राम के पुजारी को 'कालो' एव उसके सहायक को 'पुजार' कहा जाता है। कालो का पद परम्परागत होता है। यदि उसके घर में कोई पुरुष नहीं होता तो उसके परिवार की कोई स्त्री 'कालो' के पद पर आसीन होती है। गाँव के पुजारी के कार्यालय का चिह्न होता है—एक त्रिशूल जो टोकरी जिसके ऊपर कुछ भ्रष्टा घान रखा जाता है जो ग्राम के देवताओं एव जीवात्माओं को अर्पण करने में काम आता है। सामूहिक अनुष्ठान के प्रत्येक अवसर पर 'कालो' पुजारी की तरह काम करता है। वह ग्राम-देवताओं को बलि एव भेंट अर्पित करता है।

'हो' ग्राम में 'देउरी' या 'धार्मिक प्रमुख पुरुष' एव 'देवनेनवा' या जीवात्मा के चिकित्सक को धार्मिक अधिकार रहता है। देउरी पवित्र कुञ्ज के देवताओं की पूजा करता है और गाँव के प्रमुख देवता देउसीली को बलि चढ़ाता है। जब गाँव में महामारी या बीमारी फैल जाती है जो वह धार्मिक कुञ्ज पर बलि चढ़ाता है। 'देउरी' हितकारी देवताओं से सम्बन्धित रहता है। अहितकारी जीवात्माएँ 'देमोनवा' द्वारा पूजित होती हैं।

'मुण्डा' एव 'उराँव' में धार्मिक प्रमुख पुरुष को 'पाहन' कहा जाता है जो धर्म से सम्बन्धित विषयों के लिए उत्तरदायी होता है और इसी कारण गाँव में उसका बड़ा सम्मान एव प्रभाव रहता है। एक हिन्दी कहावत है जो इस जगह सटीक बैठती है—'पाहन गाँव बनाता है, महतो गाँव चलाता है' अर्थात् पाहन गाँव का भाग्य बनाता है जबकि महतो गाँव की देख-रेख करता है। जिस तरह लौकिक प्रमुख पुरुष गाँव वालों के बीच और दूसरे लोगों के साथ उचित सम्बन्ध कायम रखता है उसी तरह 'पाहन' गाँव के साथ देवों एव अलौकिक जीवों का सम्बन्ध कायम रखता है। 'पाहन' का कार्य-काल तीन वर्ष का होता है। ओसाने वाली टोकरी से शकुन विचार कर उसका चुनाव होता है। सामान्यतः वह 'पाहन' के वंश का होता है। यदि कोई उपयुक्त व्यक्ति नहीं मिलता तो उस दश में दूसरे वंश के मूल निवासियों में से 'पाहन' का चुनाव होता है। कुछ गाँवों में 'पाहन' का पद वंशानुगत होता है और वह गाँव के स्थापनकर्त्ता के परिवार का होता है। विभिन्न उराँव गाँव में, जो पहले मुण्डा द्वारा अधिभूत थे, मुण्डा वंशानुगत 'पाहन' होता है क्योंकि मुण्डा वहाँ के मूल निवासी थे।

सम्पूर्ण गाँव वालों की ओर से ग्राम-देवताओं का बीमारी एव दुर्भाग्य को दूर करने के लिए मनाना पाहन का कर्त्तव्य है। उसके सहायक को 'पुजार' या

'पतनारा' कहा जाता है। 'पुजार' को दिना किराए की जमीन दी जाती है जिसे 'पुजार' खेत कहा जाता है।

मराठी गाँव के पुजारी को 'नायक' कहा जाता है। वह गाँव वालों द्वारा मनानीत नहीं होता बल्कि उन्हीं द्वारा मनोनीत किया जाता है। एक नायक की मृत्यु के उपरान्त जीवात्माएँ नए नायक का रूप लेती हैं। यद्यपि नए नायक का चुनाव जीवात्माओं द्वारा किया जाता है तथापि म धारणना यह पद नायक के परिवार द्वारा हस्तान्तरित होता है। नायक जीवन पर काम करने का अधिकार रखता है और पचायन द्वारा लिए गए करों में हिस्सा पाता है। सामूहिक शिकार में मारे गए जानवर की पीठ के हिस्से का हिस्सा उसे दिया जाता है और प्रत्येक अनुष्ठान पर गाँव वालों द्वारा दिए गए पशुमांस के वितरण में उसे प्रत्येक पशु का हिस्सा मिलता है। सभी अनुष्ठानों एवं बीमा की पूजा के पूर्व नायक का उसके गाँव वाले साधियों से एक विशेष धार्मिक सम्बन्ध होता है।

प्रत्येक गाँव में एक सन्त पुजारी होता है जिसे 'कदम नायक' कहा जाता है और जिसका एक विशेष कर्तव्य निर्धारित किया गया है। 'कदम' शब्द से तात्पर्य वाम करन वाले घर के पीछे का क्षेत्र है। गाँव में, त्योहार के समय, नायक मुख्य नैट बटाने में व्यस्त रहता है। कदम नायक, परगना बीगा को बलि चटाता है जो एक विस्तृत क्षेत्रीय इकाई की अभिभावक जीवात्मा है और गाँव के उस क्षेत्र का एक भ्रम।

बीको का पुजारी 'बदवा' है। वह सभी कामों का माध्यम, ईश्वर, पुजारी एवं मुजारा हो सकता है।

मराठीओं में चार प्रकार के पुण्य धार्मिक कृत्य सम्पन्न करने हैं यथा—  
(1) बटपा-याम का पुजारी (2) दूरानम-वन-गानन, (3) इद्रमायान, जो नामन की मनुष्य करता है एवं (4) निगमायान, जो दाह सम्कार करता है।

दक्षिण भारत की जनजातियों के सभी समूहों में एक पुजारी, एक मन्त्रवादी एवं एक कविदान होता है।

(5) जनजातियों के धार्मिक कृत्य

(Religious Acts of Tribes)

जनजातियों के धार्मिक सम्पत्ति का अन्तिम एवं महत्वपूर्ण घटक है धार्मिक कृत्य, जो मुख्य रूप से ग्रामीण पुजारी या उसके महायक द्वारा सम्पादित होता है। इस कृत्य में जनजातीय लोग भगवान या देवता को मनाने के लिए बलि चटाते हैं।

वर्तमान देने योग्य दम्पत्तों दृष्टि से लेकर भीसे तक हो सकती हैं। मध्य भारत की जनजातियों की पड़ोसी हिन्दुओं के प्रभाव ने बलिदान के मामले में कुछ हद तक उदार बना दिया है जिसके परिणामस्वरूप वे लोग वर्तमान देने के बदले मिठाई एवं पत्त चटाने लगे हैं। पूजा की दूसरी सामग्री होती है—मिन्दूर, धरवा, चावल एवं पूजा आदि। समस्त जनजातीय समुदाय के लिए खुन की पूजा का

सर्वाधिक महत्त्व है। नई फसल के दाने जैसे मकई, धान, आदि भी चढ़ाए जाते हैं। उपयुक्त भेंट के अर्पण के अतिरिक्त ईश्वर को देशी शराब भी चढ़ाई जाती है।

जब भेंट चढ़ाई जाती है, उस समय ग्रामीण पुजारी या बलिदाताओं द्वारा उपयुक्त कथनों का उच्चारण भी किया जाता है। किसी परिवार द्वारा ये धार्मिक कृत्य किए जाने की स्थिति में परिवार का मुख्य पुरुष अच्छी फसल, खुशी, स्वास्थ्यदि के लिए शुभकामना एवं वरदान के लिए अपने देवताओं या पूर्वजों की प्रार्थना करता एवं उन्हें मनाता है। जब ग्राम का पुजारी देवता को बलि देता है या उसकी पूजा करता है जो उस स्थिति में वह पूरे गाँव की खुशी, उन्नति एवं लोगों के स्वास्थ्य के लिए देवता को मनाता है।

कुछ विशेष अवसरों पर शामन के शामनकीय कृत्यों से भेंट सम्बन्धित रहती है। बलिदान के समय धार्मिक कृत्य एवं पूजा का विधिवत् सम्पादन होता है। उस समय पवित्रता पर काफी ध्यान दिया जाता है अन्यथा जीवात्मा के नाराज होने पर पूजा से सम्बन्धित व्यक्तियों, परिवार या गाँव पर मुसीबत आ सकती है।

पूजा की समाप्ति के समय जनजातीय लोग खान-पान एवं नृत्य की प्रतीक्षा उत्सुकता के साथ करते हैं। यह पूर्णतया त्यौहार का रूप ले लेता है। अतः जनजातियों में त्यौहार उनके धार्मिक जीवन का अंग है। इसके साथ ही धार्मिक कृत्य की समाप्ति होती है।

इस प्रकार जनजातीय लोगों में धार्मिक कृत्य के ये चार प्रकार हैं—

(क) स्वयं एक व्यक्ति की धार्मिक प्रतिमा के विभिन्न अवसरों पर धार्मिक कृत्यों का संचालन, जो उस व्यक्ति के गर्भ में आने से लेकर मृत्युपर्यन्त चलता रहता है।

(ख) पैतृक प्रजा के लिए धार्मिक कृत्य-मृतक के जीव को पूर्वज की जीवात्माओं में सम्मिलित होने के लिए तथा परिवार एवं गोत्र के कल्याण के लिए इसका सम्पादन होना है।

(ग) व्यवस्त एवं अव्यवन शपथ प्रतिश्रुति एवं कठिन परीक्षा की पूर्ति के लिए धार्मिक कृत्य।

(घ) त्यौहार, जो जनजातीय लोगों के धार्मिक कृत्य की सूची प्रस्तुत करता है। जीवन के सोपान एवं पैतृक पूजा से सम्बन्धित धार्मिक कृत्य के, जो आत्मा की समरता से सम्बन्धित हैं, सन्दर्भ में पहले ही चर्चा की जा चुकी है। पशुओं की बलि को ही प्राथमिकता दी जाती है।

तीसरे प्रकार का धार्मिक कृत्य, व्यक्तिगत कृत्यों द्वारा परिलक्षित होता है। जब किसी परिवार में कोई वच्चा पैदा होता है तो पूर्वजों को मनाया जाता है एवं उनकी पूजा की जाती है। विभिन्न माताओं-बेचक की जीवात्मा, हैजा की जीवात्मा आदि—की पूजा की जाती है। मनीषी की पूर्ति के लिए शामन या जादूगर आदि

पर विजय पाने के लिए जीवात्माओं को मनाया जाता है। शामन या गुह तेल-पत्ता एवं भाङ-पूँक का प्रयोग करता है। शपथ या कठिन परीक्षा के लिए भी धार्मिक कृत्य किए जाते हैं। जब कोई व्यक्ति दुष्ट कर्म करता है तो उसे गाँव के धार्मिक केन्द्र पर ले जाया जाता है एवं उससे शक्तिशाली देवता या जीवात्मा के नाम से शपथ खिलाई जाती है। जनजातियों में ऐसा विश्वास है कि यदि कोई व्यक्ति झूठ बोलकर देवता के नाम से शपथ लेता है, तो उसे बहुत हानि होती है। वह मर भी सकता है। स्वयं को चाटने का अनुष्ठान, भाग पर चलना, गर्भ किए हुए स्तन सोहे को चाटना, मध्य भाग की जनजातियों के बीच लोकप्रिय कठिन परीक्षाएँ हैं।

चौथे प्रकार का धार्मिक कृत्य है त्योहार जो जनजातीय लोगों को उत्साहित एवं प्रमुदित करता है। विभिन्न प्रकार के त्योहारों के समय के धार्मिक कृत्य, लौकिक एवं धार्मिक दोनों पहलुओं को समाविष्ट करते हैं जिसका पता विभिन्न त्योहारों के धार्मिक कृत्यों के विश्लेषण से चलता है। ईश्वर के सम्मानार्थ जनजातीय लोगों द्वारा जनरा एवं मेला लगाया जाता है। त्योहार एक दिन में भी समाप्त हो सकता है या कुछ दिनों तक चल सकता है। सयाल एवं मालेर के सम्बन्ध में त्योहार, मुण्डा एवं उराँव के करमा एवं सरहुल त्योहार, भील के होरी त्योहार आदि वर्ष में बहुत दिनों तक मनाए जाते हैं। इन अवसरों पर विभिन्न देवी-देवताओं की पूजा की जाती है। उन्हें प्रतिदिन भेंट अर्पित की जाती है। इन दिनों लोग खाने-पीने, नृत्य करने में मस्त रहते हैं। कुछ दशाओं में युवक-युवतियों के बीच स्वच्छन्द समायोग भी होता है। त्योहार के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किए जा सकते हैं।

### कुछ प्रमुख जनजातियों में धर्म (Religion in Some Major Tribes)

धर्म की अवधारणा एवं प्रमुख सिद्धान्तों की विवेचना के बाद अब हम कुछ प्रमुख जनजातियों की धार्मिक व्यवस्था का उल्लेख करेंगे। यहाँ हम निम्न जनजातियों की धार्मिक व्यवस्था का उल्लेख कर रहे हैं—(1) सयाल, (2) भील, (3) नेफा, (4) थारु (5) डबला।

(1) सयाल (Santhal)—सयालों में धर्म का महत्त्वपूर्ण प्रभाव रहा है, जिसने सम्पूर्ण जनजाति को सामाजिक एकता के सूत्र में रखने का प्रयत्न किया है। जादू के द्वारा उस अज्ञात रहस्यमय शक्ति पर नियन्त्रण तथा प्रभुत्व रखा जाना है जो कि हानिकारक सिद्ध हो सकती है। विभिन्न प्रकार के धार्मिक प्रकार्यों के लिए सयालों में अलग-अलग व्यक्ति होते हैं जिन्हें विभिन्न नामों से सम्बोधित किया जाता है जैसे मोम्भा, जैगुरु, कामरगुरु, रेरेनिक, धतोनेक, कुदामनेक तथा देहरी। जैसे प्राकृतिक कारणों से बीमार व्यक्ति का उपचार करने वाला व्यक्ति रेरेनिक कहलाता है अथवा जबी बूटी वाला डॉक्टर कहा जाता है। जब यह व्यक्ति उपचार करने में सफलता नहीं प्राप्त कर सकता है तो फिर उन लोगों को उपचार करने के



लिए बुलाया जाता है जिन्हे 'बोमा' का समर्थन प्राप्त होता है तथा जनगुरु अथवा ओम्हा को भी बुलाया जाता है जो जड़ी-बूटी के अतिरिक्त जादुई शक्ति से बीमार व्यक्ति को ठीक करने का प्रयत्न करते हैं।

(2) भील (Bhil)—भील भी एक प्रमुख जनजाति है। जायक ने अपनी पुस्तक 'दि भील्स ऑफ रतनपाल' में भीला के परम्परागत धर्म की चार प्रमुख विशेषताएँ बतवाई हैं—

- (1) भील लोग कुछ हिन्दू देवताओं में विश्वास करते हैं, जिन्हे वे शक्तिमान मानते हैं तथा जो उनके विचारों में दयावान हैं, हानिकारक नहीं हैं।
- (2) भील लोग भूताओं पर भी विश्वास करते हैं।
- (3) सम्भवत भील अनेक प्राकृतिक आत्माओं (Natural Spirits) पर विश्वास करते तथा उनको पूजते हैं। मदिरा तथा बलि देकर उन्हें प्रसन्न किया जाता है।
- (4) इन्द्रजाल तथा जादू विद्या पर भी भीलों का अटूट विश्वास है। अर्थात् एक ऐसी अन्तर्जात शक्ति जो दूसरों को हानि पहुँचा सकती है तथा विनाश का कारण बन सकती है।

भील जनजाति राजस्थान व गुजरात के कुछ भागों में पाई जाती है। राजस्थान में प्रमुख रूप से बाँसवाड़ा, डूंगरपुर से लेकर गुजरात के रतनगढ़ तक भील जनजाति की एक प्रमुख बेल्ट है। भील धर्मभीरु एवं धार्मिक क्रियाओं के सम्पादन में अटूट विश्वास रखने वाली एक प्रमुख जनजाति है।

भीलों का यह विश्वास है कि मरने के बाद मृत व्यक्ति की आत्मा उसके अपने निवास के पास-पास में ही मण्डराती रहती है तथा परिवार के जीवित सदस्यों में सक्रिय रुचि लेती है। जिनकी प्राकृतिक मृत्यु होती है तथा जिन्होंने अच्छा व सामान्य जीवन बिताया है, उनकी आत्मा समुत्पन्न रहती है और जो दुखी जीवन बिताकर अचानक या असामयिक मृत्यु को प्राप्त हुए हैं वे हानिकारक सिद्ध हो सकते हैं। ये लोग हिन्दू देवी-देवताओं जैसे महादेव, राम, कालिका, हनुमान व गणेश आदि की भी पूजा करते हैं। इनके उपासक विशेष रूप से वे भील हैं जो कि ग्रन्थों की अपेक्षा काफी प्रगतिशील हैं तथा जिन्होंने उच्च सामाजिक एवं धार्मिक स्तर प्राप्त कर लिया है। इस दृष्टि से ये बहुरीश्वरवादी हैं। महादेव (भगवान) को ये सर्वश्रेष्ठ मानते हैं तथा अन्य सभी देवी-देवताओं को उनसे निम्नतम श्रेणी में रखते हैं। इन्द्र को आकाश का देवता मानते हैं जो कि वर्षा पर नियन्त्रण रखता है तथा फसलों का अच्छा व बुरा होना इन्द्र पर निर्भर मानते हैं। यहाँ इन्द्र को 'कालूराना' (बादलों का राजा) के नाम से भी सम्बोधित किया जाता है। 'राम' के भी ये लोग उपासक हैं। 'कालिका' (दुर्गा) को सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड की 'माँ' (Mother of all Universe) के रूप में माना जाता है, जो

जंगली जानवरों तथा भूनादि (प्रेतात्माओं) से लोगों की रक्षा करती है। होनी का त्यौहार काली से ही सम्बन्धित मानकर यहाँ मनाया जाता है जिसे ये हर्षोल्लास से मनाने हैं। कानिका को कभी-कभी वक्रे की बनि भी दी जाती है एवं शराब का भोग लगाया जाता है। इसके अतिरिक्त ये लोग अनेक जनजातीय देवी-देवताओं को मानते हैं जैम 'वानिया बोवजी' तथा 'वानिया माता', 'मानिबहारा', 'मीनसा' इत्यादि। देवी-देवता फसलों से सम्बद्ध माने जाते हैं जैसे नानदेरवो (Nandervo) इनम सर्वोत्तम मन्ना जाता है। इसे सदैव प्रसन्न रखन हनु पशु बनि दी जाती है। 'हिरकुल्यो' (Hirkulyo) को वर्षा के बाद सामूहिक रूप से मुल्लिया के निवास पर पूजा जाता है। मातन्या देव (Matnyo Dev) को ये माग-मगजी के राजा (King of Vegetables) के रूप में मानते हैं। इसके प्रसन्न होन पर ही उक्त वस्तुएँ प्रचुर मात्रा में उपलब्ध होगी, ऐसा इनका विश्वास है। इस प्रकार ये इनके अपने देवी देवता हैं। 'गोवलदेव' चोरी से रक्षा करने वाला देवता माना जाता है। 'लेनर पाल' खेती की निगरानी रखन वाला देवता के रूप में माना जाता है। 'बाग देव' पशुओं इत्यादि की रक्षा हेतु पूजा जाता है। 'पा देवी' अथवा 'पा अजाली' का जलदेवी के रूप में माना जाता है। इसके अतिरिक्त भी अमरुय देवी-देवताओं तथा पूर्वजों की उपासना में भिन्न पत्रों एवं तिथि त्यौहारों में करते हैं। भोल जनजाति के लोग हिन्दू देवी देवताओं को परांपरा सीमा तक अपना चुके हैं तथा निकट सम्पर्क में आने के कारण अब धीरे-धीरे परम्परागत रिवाजों एवं जनजातीय प्रणालियों का बहिष्कार करते जा रहे हैं।<sup>1</sup>

(3) नेफा (Nepha) — स्वर्गीय श्री वेरियर एल्विन (Varrier Elvin) ने नेफा की जनजातियों में धर्म की पाँच मुख्य विशेषताओं का उल्लेख किया है जो निम्नोक्ति हैं—

- 1 एक सर्वोच्च शक्ति (ईश्वर) पर लोगों का सामान्य विश्वास है जो कि सर्वदा इष्टकारी मानी जाती है, जैम दोइनी पाल्लो (Doini Pollo), मूर्य, चन्द्रमा आदि।
- 2 जनजातीय धर्म में दैनिक जीवन में आध्यात्मिक यथावेना (Spiritual Realities) को काफी महत्त्व दिया जाता है। किसी दुःखद घटना को धार्मिक कारण मानना, अज्ञात पर आस्था, रक्षक आत्माओं (Tutclary Spirits) पर विश्वास, ये सब उनके उच्च मूल्यों का निर्धारण करती हैं।
- 3 इसी प्रकार जनजातीय धर्म एक स्पष्ट पुराण विद्या के द्वारा निम्न प्रतीत होता है। जनजातीय पुराण, इतिहास एवं महत्वपूर्ण स्थान

लिए हुए दृष्टिगत होता है, जातिगत परम्पराओं पर भरोसा, पूर्वजों का सम्मान व उनकी वीरतापूर्ण कृतियों के प्रति सराहना, मानव कल्याण के लिए उच्चनम त्याग एवं बलिदान—ऐसे विश्वास उनके जीवन के मूल्यों व विश्वासों को ऊँचा उठाते हैं।

4 जनजातीय धर्म सामाजिक नीति (Social Policy) से सम्बद्ध है तथा जनजाति व लोगों को एकता एवं अनुशासन के सत्र में पिरोए रखता है। बौद्ध धर्म से भी ये लोग काफी हद तक प्रभावित हुए हैं जिसका उल्लेख उनके लोक गीतों एवं लोक कथाओं में दखन की मिलता है।

5 धर्मनिरपेक्ष रूप से जनजातीय धर्म लोगों को जीवन आपदाओं एवं विपत्तियों का सामना करने की शक्ति प्रदान करता है। सभी जनजातीय धर्मों में 'भय' या डर एक प्रमुख तत्त्व के रूप में निहित रहता है।

(4) थारू (Tharu)—डॉ. मजूमदार एवं मदान का कहना है कि हिन्दुओं के साथ सम्पर्क के परिणामस्वरूप थारू जनजाति के लोग हिन्दुओं के देवी-देवता, जैसे महादेव (शिव) सत्यनारायण आदि पर विश्वास एवं उनकी पूजा करने लग गए हैं। इसके अतिरिक्त मुस्लिम व सिख तथा अन्य धर्मों का भी प्रभाव इनके धर्म पर स्पष्ट रूप से दिखाई पड़ता है। जनजातीय देवी-देवताओं में लाभदायक एवं हानिकार दोनों ही प्रकार के देवी-देवता पाए जाते हैं, जैसे 'पछावान' (Pachanwan) इष्ट कर है किन्तु खडगा भूत (बुरी आत्मा) जो कि हानिकार है, को भी प्रसन्न रखने हेतु पूजा जाता है। परवतिया तथा पुन्यागिरी थारू धर्म में प्राचीन समय से पूजे जाते हैं। 'वनस्पति', 'एरीमल' अथवा 'भारमल' जंगल के देवता माने जाते हैं। इसके अतिरिक्त अनेक ग्राम देवताओं की ये पूजा करते हैं। गाँव में कुछ दूरी पर अक्सर देवी 'भूमसेन' (Bhumsen) की पीपल अथवा नीम के वृक्ष के नीचे स्थापना होती है। भूमसेन में निम्न देवियों का प्रतिनिधित्व होता है जैसे—दुर्गा, कालिका, सीतला, ज्वाला, पारवती, हुलाका तथा पुरवा, गाँव का प्रमुख देवता रैती (Raity) नागराय तथा दो शक्ति सम्पन्न आत्माएँ 'खडगा' तथा 'पछावान' थारू जनजाति में स्त्रियों को पुरुषों की अपेक्षा अनेक मामलों में विशेष अधिकार प्राप्त हैं वे अपने की पुरुषों की अपेक्षा उच्च जति एवं परम्परा से सम्बद्ध करती हैं, परिणामस्वरूप देवताओं के स्थान पर देवियों की अधिक उपासना इन थारू लोगों में की जाती है। 'पछा पकडिया' (Pacha Pakaria) की पूजा चोर-डाकुओं से रक्षा हेतु की जाती है। पूर्वजों की आत्माओं (Ancestral Spirits) की घर में स्थापना की जाती है तथा उनकी पूजा-अर्चना की जाती है। इसके अतिरिक्त 'कोरोदेव', 'राक्त कलुवा' जानवरों से सम्बन्धित होते हैं तथा उनकी रक्षा करते हैं। 'मियान मोहम्मद' की भी जानवरों की रक्षा हेतु उपासना की

जाती है। उन मृत लोगों की भी उपासना की जाती है जो कि जनजाति में लोकप्रिय, महत्त्वपूर्ण एवं प्रतिष्ठित रहे हैं, जैसे पशुवान, कुसमति या तथा खडगा इसके विशिष्ट उदाहरण हैं। बागभूत अर्थात् यदि बाग (चीता) किसी व्यक्ति को मार खावे तो उसकी आत्मा की उपासना की जाती है। इस प्रकार अनेक आत्माओं की पूजा की जाती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि यारू जनजाति में धर्म की प्रमुख विशेषता यही है कि इन्होंने अनेक धर्मों के देवी देवताओं को अपनाया है जैसे पाश्चात्यकटिया मुस्लिम धर्म की देव है तो अनेकों हिन्दू धर्म के देवी देवताओं का भी ये मानते हैं। इस प्रकार एक तन्हा ये बहुईश्वरवाद में विश्वास करत हैं। इनके धर्म की एक अन्य विशेषता यह है कि जनजाति में विशिष्ट व्यक्ति मरणोपरान्त देवताओं के रूप में पद किए जाते हैं, उनके कामों की सराहना की जाती है तथा उन्हें पूजा जाता है। यारू जनजाति के धर्म की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि अधिकांश देवियाँ पूजी जाती हैं, क्योंकि इन लोगों में स्त्रियों की स्थिति अधिक रही है, अतः यही बात उनके देवी-देवताओं के लिए भी स्पष्ट रूप में कही जा सकती है। यारू जनजाति में स्त्रियाँ जादू विद्या में निपुण मानी जाती हैं।

### भारतीय आदिम धार्मिक व्यवस्था में जादू का स्थान

#### (Place of Magic in Indian Primitive Religious System)

आदिम समाजों में धर्म और जादू एकटो पर विजय प्राप्त करने के दो तरीके हैं। अतः इनके परस्पर सम्बन्धों का अध्ययन आदिम समाजों के स्तर पर करना आवश्यक है। मैकाइवर और पेज ने लिखा है कि धर्म और जादू परस्पर सगुफित और लिपटे हुए हैं। एक ओर धर्म का सम्बन्ध जादू से है और दूसरी ओर जादू का धर्म से आवश्यक रूप से निकटता का सम्बन्ध है। फिर भी अनेक लोगों ने इन दोनों में अन्तर किया है। जादू भी अज्ञात शक्तियों के लिए जोड़ तोड़ की व्यवस्था है। यह एक झूठे कारण प्रभाव प्रत्यय पर आधारित मिथ्या विज्ञान है। इसमें अनजान शक्ति पर नियन्त्रण मानते हैं। ये शक्तियाँ वस्तुपरक व्याख्या से सम्बन्धित नहीं होती हैं।

काला जादू (Black Magic) वह कहलाता है जिसमें एक पितृ उस व्यक्ति की भोम की शक्ति में चुभोते हैं जिस व्यक्ति को हानि पहुँचाना चाहते हैं। धर्म संचार माध्यम से कार्य करके उच्च शक्तियों को नियन्त्रित करता है। इसकी संचार की विधियाँ जैसे-पूजा, मध्यस्थता, धाराधना और स्तुतिगान का प्रथम नियन्त्रण नहीं है। जादू में कोई सामाजिक सम्बन्ध नहीं होते हैं। धर्म में साधारणतया दोहरा सम्पर्क होता है। मानव और अमानवीय सत्ता एवं ईश्वर के स्मरणार्थ मानव का मानव के साथ सम्पर्क होता है।

“इस सब के उपरान्त भी धर्म और जादू निकटता में परस्पर सगुफित हैं। इसके पूर्व कि हम धर्म के बारे में पूर्णता से कुछ कहें, इन दोनों के बीच अन्तर स्पष्ट होना चाहिए।”

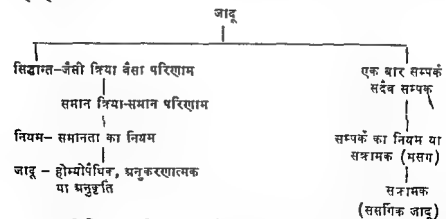
“जादू एक कला है जो मिथ्या विज्ञान पर आधारित है। इसमें जोड़-तोड़ के उद्देश्यों के लिए अकारणीय सम्बन्धों को कारणीय सम्बन्धों में बदला जाता है। इसका उदाहरण यह है कि एक मनुष्य के कटे हुए नाखूनों पर काल्पनिक प्रक्रिया के द्वारा उस व्यक्ति पर अनिष्ट हो जाता है।” जादू में कुछ ऐसे तत्त्व होते हैं जो धर्म में भी विद्यमान होने हैं। ये लक्षण अनुष्ठान और रहस्य हैं। लेकिन धर्म में उपागमों की अभिवृत्ति आदर-मान की होती है जिसमें पूजा पाठ के सम्बन्धों का निर्माण होता है और पवित्र या उच्च सत्ता के साथ सम्पर्क स्थापित होना है जिससे जीवन के नियम बनते हैं।

मजूमदार और मदान न धर्म और जादू की तुलना की है और लिखा है कि धर्म और जादू दोनों अनुकूलन करने के उपकरण हैं। इनका उद्देश्य व्यक्ति को कठिन परिस्थितियों में मदद करना है और तनाव से छटकारा दिलवाना है। ऐसा लगता है कि ये दोनों उपागम हमेशा साथ-साथ विद्यमान रहते हैं और कभी कभी तो ये एक-दूसरे के इतने निकट आ जाते हैं कि एक दूसरे में लीन हो जाते हैं।

जादू निश्चित लक्ष्य को प्राप्त करने का साधन है। लक्ष्य सामान्यतया तत्कालिक, व्यावहारिक और सामान्यतया निजी होते हैं। फ्रेजर ने जादू की विधियों और श्रियाओं का अध्ययन और व्याख्या की है। उन्होंने कहा है कि जादुई सूत्र दो सिद्धान्तों पर आधारित होते हैं—

- 1 समान क्रिया का समान परिणाम,
- 2 एक बार रहा सम्पर्क सदैव का सम्पर्क।

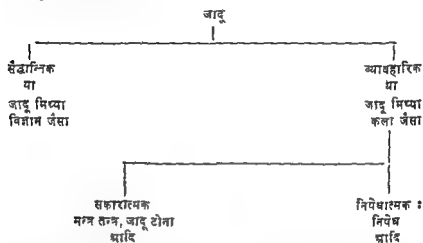
मजूमदार और मदान ने फ्रेजर के विचारों और मतों को संक्षिप्त में प्रस्तुत किया है। फ्रेजर प्रथम सिद्धान्त को समानता के नियम पर आधारित बताते हैं, और इससे सम्बन्धित जादू को होम्योपैथिक, अनुकरणत्मक या अनुकृति जादू कहते हैं।



दूसरे नियम को फ्रेजर ने सम्पर्क का नियम या सन्नामक का नियम कहा है। इससे सम्बन्धित जादू को सन्नामक जादू बताया है। आदिम समाजों के

सभी विभिन्न प्रकार के जादुई अनुष्ठान इन्हीं दो सिद्धान्तों और नियमों पर आधारित हैं।

आधुनिक विज्ञान की तरह जादू भी घटना के कारण-प्रभाव के प्रेरण और परीक्षण पर आधारित होता है। फ्रेजर ने इन निष्कर्षों का सार निम्न चित्र में प्रस्तुत किया है—



मजूमदार (Majumdar) ने जीववाद को मिर्जापुर की कौरवाजनजाति में भी पाया है। यह जनजाति प्रेतात्मा के कई स्वरूप देखती है। फसल की प्रेतात्मा, पशु की प्रेतात्मा आदि कई प्रेतात्माएँ हैं जो जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में अपनी शक्ति का प्रदर्शन करती हैं।

स्वामचरण दुबे (Dr S C Dubey) ने छत्तीसगढ़ की कमार जनजाति के सम्बन्ध में दो तरह के बोंगा का उल्लेख किया है। स्वयं एस सी दुबे लिखते हैं "गाँव के साधारण बोंगा को दिह बोंगा कहते हैं। दिह बोंगा का मुख्य काम होना है गाँव के पुजारी के रूप में गाँव की ओर से की गई समुक्त पूजा और सन्धान। प्रतिवर्ष धान बोना शुरू करने से पहले गाँव की ओर एक रस्म की जाती है जिसमें दिह बोंगा अपने मन्त्र पाठ के साथ इलि के चकरे के खून से सार्नकर धान के बीज चारों दिशाओं में बिखेर देना है। इसमें यह प्राशा की जाती है कि चारों दिशाओं में खेती अच्छी होगी।"

इसी प्रकार कुछ और उदाहरण लिए जा सकते हैं—हो एव अन्य जनजातियों में दो बार अत्यन्त सस्कार (Double Funeral) किया जाता है। पहले अत्यन्त सस्कार को कच्चा या हरा दाह सस्कार (Green Funeral) कहा जाता है। इसमें व्यक्ति के मरते ही तुरन्त सस्कार कर दिया जाता है। दूसरे दाह सस्कार को पक्का या सूखा दाह सस्कार (Dry Funeral) कहा जाता है। यह सस्कार मरने के काफी समय बीत जाने के बाद किया जाता है। जब नाते-रिश्तेदार यह

घाशा छोड़ देते हैं कि मृतक की आत्मा वापस लौटेगी तब यह संस्कार किया जाता है। उरांव जनजाति में कुछ समय पहले तक कच्चे दाह संस्कार में मृत व्यक्ति के शरीर को एक गड्ढे में लिटा दिया जाता था और वर्ष भर बाद उसका पक्का दाह संस्कार किया जाता था। हो जनजाति में यह विश्वास है कि मृत्यु के पश्चात् शरीर आत्मा बोगा नामक शक्ति में मिल जाती है।

सयास जनजाति में विभिन्न बोगा होते हैं। इन बोगाओं के अलग-अलग कार्य होते हैं। गृह देवता औरक बोगा के नाम से जाना जाता है। गाँव की सीमा पर स्थापित बोगा, सीमा बोगा कहलाता है। गाँव से कुछ दूरी पर स्थित देवना बहरे बोगा के नाम से जाना जाता है। ये सब बोगा जीवात्मा का रूप हैं।

भील जनजाति में भी जीववाद के विभिन्न स्वरूप देखने को मिलते हैं। गुजरात व राजस्थान के भील प्रतात्माओं और पूर्वजों की पूजा करते हैं। भीलों में अनेक प्रकार के देवी-देवता होते हैं। खेती के देवता असम होते हैं और इसी भाँति भीलों में पशु और गाँव के देवता भी होते हैं। जन्म, मृत्यु आदि अवसरों पर इन देवी-देवताओं की पूजा की जाती है। मृत व्यक्ति की स्मृति में पत्थरों का एक ढेर बनाया जाता है, जिसे यहाँ की स्थानीय भाषा में पालिया कहा जाता है। युद्ध या शिकार में मरने वाले भीलों की स्मृति में पत्थर लगाए जाते हैं जिन्हें निरे कहा जाता है। यह जनजाति प्राकृतिक आत्माओं में भी विश्वास रखती है। इस जनजाति के लोग भूत-प्रेत में भी विश्वास रखते हैं। भूत-प्रेत भगाने वाला भोपा कहलाता है। भील गाँव में एक न एक भोपा अवश्य होता है। भोपा गाँव की सामाजिक आवश्यकता है।

वेरियर एल्विन (Verrier Elwin) ने अपनी पुस्तक फिलासफी फॉर नेफा (Philosophy for NEFA) में नेफा में पाई जाने वाली जनजातियों के अलौकिक शक्ति में विश्वास का उल्लेख किया है। वे सूर्य चन्द्र की पूजा करती हैं। दुर्भाग्य के अवसर पर वे अपनी रक्षक आत्माओं की ओर घाशा भरी दृष्टि से देखती हैं। ये जनजातियाँ अपने पूर्वजों की पूजा में विश्वास रखती हैं। धर्म इन जनजातियों को सुदृढ़ता में बाँधता है। उपर्युक्त उदाहरणों के बाद अब हम प्रमुख सामाजिक मानवशास्त्रियों द्वारा जादू व धर्म पर प्रस्तुत विचारों को देखेंगे।

एडवर्ड टाइलर ने जादू और धर्म को संसार देखने के दो पृथक् दृष्टिकोणों की विवेचना की है। इसी दृष्टिकोण को फ्रेजर ने विकसित किया। फ्रेजर का कहना था कि जादू को धर्म से पृथक् करना चाहिए। वास्तव में, जादू और धर्म समाज के विकास को बताते हैं। फ्रेजर ने टाइलर के विपरीत जादू को धर्म ने सम्बन्धित समझा और यह बनाया कि धर्म से पहले जादूई विश्वास प्रचलित थे। इमाइल दुर्खीम ने धर्म और जादू को और आघातों पर पृथक् किया है। उनका कहना है कि जादू के लिए कोई धार्मिक सम्प्रदाय नहीं होता जबकि धर्म सम्प्रदायों से बना है। दूसरा, जादू समाज की सुदृढ़ता में योगदान नहीं देता जबकि धर्म

सामाजिक सुदृढता का बहुत बड़ा आधार है। दुर्खीम ने दुनिया की सभी मनुष्यों को दो भागों में बाँटा है—पवित्र (Sacred) और साधारण (Profane)। वे वस्तुएँ जो भग्नानित हैं, पूजनीय हैं, पवित्र कहलाती हैं और जो वस्तुएँ इस धरती में नहीं आती, प्रोफेन हैं। दुर्खीम ने जादू को पवित्र वस्तुओं की इस धरती में नहीं रखा है। सूसी मेयर लिखते हैं कि उसने (दुर्खीम) कहा है कि जादू का कोई धर्म नहीं होता, इसका प्रयोग एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति के लाभ के लिए करता है। धर्म एक सामाजिक शक्ति है जो लोग अनुष्ठानों (Rituals) में भग्न लेते हैं, वे समाज द्वारा निर्धारित सीमाओं को मानते हैं। जादू समाज विरोधी है। लोग व्यक्तिगत उद्देश्यों की पूर्ति के लिए इसका प्रयोग करते हैं। मेलिनोस्की जादू के प्रति दुर्खीम के इस दृष्टिकोण से सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार जादूई क्रियाएँ बहुत श्रमों में धार्मिक क्रियाओं की तरह हैं। उनके विचार से इन दोनों (जादू एवं धर्म) में बहुत अधिक समानता है। मेलिनोस्की का आनुभाविक अध्ययन बताता है कि धर्म और जादू दोनों की उत्पत्ति मनुष्य की सचेतनात्मक आवश्यकताओं से हुई है। जब आपत्ति के बादल सिर पर मँडरा रहे हों, जब रास्ता धूमिल और भीमिल हो तो मनुष्य जादू और धर्म की ओर देखा है। घट उत्पत्ति की दृष्टि से जादू और धर्म एक ही स्थिति से बने हैं।

दुर्खीम ने जादू को 'पवित्र' (Sacred) क्षेत्र से बाहर समझा। मेलिनोस्की के विचार से धर्म और जादू में वही अधिक साम्य है। हम अपने सामान्य ज्ञान से दैनिक जीवन में काम में आने वाली वस्तुओं के जो संप्रण जानते हैं, उनसे जादू का कम सम्बन्ध है। मेलिनोस्की (Malinowski) ने इस बात का विरोध किया कि धर्म और जादू की उत्पत्ति कल्पना की उपज है। उसका मतलब था कि मनुष्य व्यावहारिक अनुभव के बाहर के क्षेत्र में नए सवाल नहीं उठाता, जिसमें इस बात की जानकारी नहीं है कि आगे क्या किया जाए। उसके अनुसार जादू और धर्म दोनों भावात्मक आवश्यकताओं से उत्पन्न होते हैं। उसके द्वारा मनुष्य उन स्थितियों का सामना करता है, जिन पर उसका अधिकार नहीं है अर्थात् वे उसके अधिकार में परे हैं। जादू तकनीकों का पूरक है। नाव को तेज चलाने के लिए, ऐसी

शान्ति की सुलभाने के लिए जिनके लिए उचित तकनीक मालूम नहीं, जैसे किसी युद्ध के द्वारा अपनी प्रेमिका का प्रेम प्राप्त करने के लिए, इसे काम में लाया जाता है। जादू के विशेष उद्देश्य होते हैं। इसके विपरीत धार्मिक क्रिया के अपने उद्देश्य हैं। यह अनियन्त्रणीय जगत् का सामना करने में मनुष्य को आश्वासन देता है। मेलिनोस्की के अनुसार किसी मनुष्य की मृत्यु पर समाज के स्थिर जाने की आशा हो जाती है। जब मेलिनोस्की ने कहा था कि धार्मिक कृत्य द्वारा भावनाएँ जाग्रत होती हैं और यही उनका उद्देश्य है तो वह दुर्खीम के विचारों से दूर नहीं था, पर उसके ध्यान में विश्वास और आशा की भावनाएँ थीं, जबकि दुर्खीम सामाजिक दायित्व के विषय में सोच रहा था। मेलिनोस्की के अनुसार धर्म समाज में मनुष्यों की समग्र आवश्यकताओं की पूर्ति करता था। शायद दुर्खीम इन्हीं शब्दों को दुहराता, पर उसका तात्पर्य भ्रम होना। मेलिनोस्की



दुर्लभ के सिद्धान्त 'सामूहिक प्रतिनिधित्व' की आवश्यकता समझता था। यह ऐसा विश्वास था जिसके फलस्वरूप सामाजिक व्यवस्था कायम रहती है। लेकिन उसके लिए धर्म का प्रधान महत्त्व यह था कि उससे मनुष्य को ससार का सामना करने, विप्रेत मृत्यु की अनिवार्यता का सामना करने के लिए साहस मिलना था।

लूसी मेयर ने लिखा है कि अधिकांश मानवशास्त्री जादू और धर्म को एक जाति की क्रियाएँ मानना प्रगति का प्रतीक मानते थे। पहले के लेखक जादू को एक निम्न कोटि की चीज समझते थे। पर किसी भी समाज में आनुष्ठानिक क्रियाओं को दो वर्गों में बाँटना सम्भव नहीं हो सका है। ईसाई जो क्रॉस का चिह्न बनाकर बुराई को दूर करते हैं या वर्षों के लिए प्रार्थना करते हैं या इस विश्वास को कि राजा को भगवान के रास्ते पर चलना चाहिए, हम क्या कहेंगे? यह शब्द और ये कृत्य किसी खास उद्देश्य की पूर्ति के लिए प्रयोग में लाए जाते हैं। आस्था रखने वाले व्यक्ति अपने लाभ के लिए प्रार्थना करते हैं। हो सकता है कि वह लाभ सारे समुदाय के लिए अनुकूल न हो। यदि वे ऐसा करते हैं तो समाज विरोधी काम कर रहे हैं, जो दुर्लभ के अनुसार जादूगर का क्षेत्र है। यह सम्भव है कि जिस धर्म में जादू की निन्दा की जाती है, वहाँ लोग व्यक्तिगत रूप से भगवान की पूजा करें। विशिष्ट दुर्घटनाओं से बचने के लिए नौय यज्ञ करते हैं, खासकर बीमारियों से बचने के लिए। यह प्रथा ससार के अनेक भागों में प्रचलित है। बहुत से लोग कहते हैं कि इसे धार्मिक न समझकर जादू की बात समझना भाषा की हत्या करना है।<sup>1</sup>

किसी समाज पर जादू का प्रभाव वस्तुओं के ठीक ठीक प्रयोग पर निर्भर होता है। शब्दों का उच्चारण एवं अन्य समस्त क्रियाएँ भी ठीक प्रकार से होनी चाहिए। यह पारलौकिक प्राणियों की सहायता के बिना होता चाहिए। जादू के बहुत से मन्त्रों में पूर्वजों के नाम दिए रहते हैं और कुछ में खास तौर से उनका आह्वान किया जाता है। क्या उससे वे प्रार्थना के निकट नहीं आ जाते?

यह देखकर कि दुर्लभ ने धर्म के क्षेत्र से जादू को अलग कर दिया था और मेलिनोस्की ने उसे सम्मिलित किया था, लीच (Leach) ने यह विराध दूर करने की कोशिश की तथा जादू और धर्म की परिभाषा न देकर अनुष्ठानों की परिभाषा दी। इसके पहले मानवशास्त्रियों का अनुष्ठान से तात्पर्य उन औपचारिक और क्रमबद्ध क्रियाओं से था, जो धार्मिक या जादुई प्रसंग में की जाती थी। दुर्लभ के अनुसार लिट्यूरजी (Liturgy) को ईसाई अनुष्ठान मानेंगे, पर जादुई क्रियाओं को अनुष्ठान का स्थान नहीं देंगे। मेलिनोस्की ने बार-बार यह कहा कि जादू में सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व क्रिया एवं सम्मोहन और कर्त्ता की दशा है। जो क्रियाएँ धर्म से सम्बन्धी नहीं थी, उन्हें सामूहिक रूप से समारोह कहा जाता है। इस प्रकार रानी का राज्याभिषेक अनुष्ठान कहा जाएगा और ससद् का सभारम्भ,

जिसमें प्रार्थना भी शामिल है, समारोह माना जाएगा। इन शब्दों के प्रयोग में यह विचार निहित है कि अनुष्ठान या समारोह दोनों के कोई प्राविधिक परिणाम नहीं होते।

अपनी इसी कृति में लूसी मेयर ने आगे लीच (Leach) का उदाहरण दिया है। वे लिखते हैं कि लीच और अन्य लोगों ने इस वर्गीकरण में कठिनाई का अनुभव किया है। अपने वैज्ञानिक प्रशिक्षण से मानवशास्त्री जानता है कि भाग लेने वालों के मन के सिवा इन क्रियाओं का और किसी चीज पर प्रभाव नहीं पड़ता पर सम्मिलित होने वाले लोग यह अन्तर नहीं कर सकते। वे इस बात पर विश्वास कर सकते हैं कि जादू के कारण नाव तीव्र गति से चलती है ठीक उसी प्रकार जैसे सही लकड़ी के प्रयोग से वह पानी के ऊपर तैर सकती है। लीच ने यह भी लिखा है कि ऐसी क्रियाएँ, जिन्हें दुर्लभ बिना अभिन्न पवित्र एवं साधारण वर्ग में रक्ता, उनके कोई भी तत्त्व उसकी सफलता में योगदान नहीं करते। उसका व्यवहार करने वाले भी ऐसी धाशा नहीं रखते। ऐसी अनावश्यक चीजें प्राविधिक कार्यक्षेत्रों में इसलिए जोड़ दी जाती हैं कि सदा से ऐसा होता आया है। वह यह दिखाने का प्रयास करता है कि उनके कर्त्ता एक ही संस्कृति के अंतर्गत हैं। इस तर्क का आशय यह है कि जादू एक वैज्ञानिक कार्यक्षेत्र है। इसका प्रयोग करने वाले ऐसा ही साबित हैं। सभी गैर प्राविधिक कार्यक्षेत्र अपने कर्त्ता की सामाजिक प्रसिद्धि व्यक्त करते हैं और इन सब क्रियाओं को अनुष्ठान की संज्ञा देते हैं। कार्यों को प्राविधिक और आनुष्ठानिक वर्गों में विभक्त करना कठिन है। ये दोनों शब्द सब कार्यों के पहलुओं का वर्णन करते हैं। विभिन्न कार्यों में कोई एक पक्ष अधिक महत्वपूर्ण हो सकता है। उनके अनुसार अनुष्ठान और प्राविधि में वही विरोध है, जो दुर्लभ के पवित्र (Sacred) और साधारण (Profane) में है।

इस प्रकार दुर्लभ का तर्क पवित्र के विभिन्न अर्थ पर ही निर्भर है। धर्म उसी से सम्बन्धित है। यदि पवित्र या साधारण में अन्तर नहीं किया जा सकता, तो दुर्लभ का शब्दजाल बेकार है। यदि लीच का यह मतलब है तो साधारण का कोई प्रयोजन नहीं। इसका यह अर्थ नहीं कि लोग इसमें अन्तर नहीं करते। लीच धर्म की परिभाषा नहीं देते हैं। जिस पुस्तक में उन्होंने अपने विचारों का प्रतिपादन किया है, उसमें प्रेतों के एक यज्ञ का वर्णन है। इस यज्ञ की क्रियाओं में से वह सिर्फ प्राविधिक क्रियाओं को ही अलग करके उनका वर्णन करता है। वह जानवरों को मारने, पकाने और खाने का वर्णन करते हैं। इसके साथ ही यह अनुष्ठान के उस भाग का भी विवरण करते हैं जिसमें यह दिखाया गया है कि प्रेतों की श्रेणीबद्धता उनकी पूजा करने वालों की श्रेणीबद्धता से मेल खाती है। इनमें यह विचार निहित है कि प्रेतों के प्राण निवेदित होने से ही यज्ञ एक धार्मिक कृत्य बन जाता है। वह मानता है कि इस सम्बद्ध कितनी ही गैर-वैज्ञानिक क्रियाएँ हैं, पर उनका वर्णन नहीं करता।

लीच (Leach) जिस क्षेत्र की परिभाषा दे रहा है, वह धर्म से नहीं विस्तृत है। साथ-साथ लीच यह भी मानते हैं कि धर्म पूर्णतः उसके दायरे में नहीं आता।

वह अनुष्ठान की परिभाषा देते हैं, उसकी व्याख्या नहीं करने कि इसे ही अनुष्ठान कहना उपयोगी होगा। अधिकांश मानवशास्त्रियों ने लीच की परिभाषा को उपयोगी नहीं समझा है। हाल में यह कहा गया है कि लीच के कयनानुसार धर्म सभाजिक संरचना के विषय में उक्तियाँ प्रस्तुत करता है। यद्यपि यह आरोप न्यायोचित नहीं है।

लीच द्वारा दी गई परिभाषा की समस्या पर उनके 'केम्ब्रिज के सहयोगी' जे. आर. गुडी (J. R. Goody) ने अपने विचार प्रकट किए हैं। गुडी के विचार में धर्म और जादू के बीच दुर्धर्म ने जो अन्तर किया है कि धर्म सामाजिक है और जादू व्यक्तिगत, वह सदा प्रयत्न या शायद कभी नहीं किया जा सकता। यह सच है कि हम ऐसी क्रियाओं को जादू समझने के आदी हैं, जो एकान्त में की जाती हैं, समूह में नहीं। किसी समाज में जादू की प्रभावोत्पादकता उसे सामूहिक प्रतिनिधित्व (Collective Representation) का रूप दे देती है। समाज के सदस्य उसे मानते हैं और इस अर्थ में जादू का भी सामूहिक स्वरूप हो जाता है। क्रियामो के साथ जो विश्वास जुड़े हैं, उन्हें जादू कहा जाता है। जिन विश्वासों को धर्म कहा जाता है, उनमें और जादू में विरोध नहीं है और दोनों मिलकर एक सम्पूर्ण इकाई है। गुडी का तर्क यह है कि जिन कार्यों को दुर्धर्म ने धार्मिक समझा, जो लोगों को एकत्र कर एक सूत्र में बाँधते हैं, वे जरूरी नहीं कि धार्मिक हों, वे समारोह हैं। बड़े पैमाने पर समारोहों के अन्तर्गत सिर्फ मास्ट्रेलिया में टोटमी अनुष्ठान नहीं आते, बल्कि फ्रांस में बेस्टीन दिवस के गैर धार्मिक उत्सव भी आते हैं।

दुर्धर्म ने वस्तुओं का ऐसा कोई वर्ग निश्चित करने का प्रयत्न नहीं किया, जो सभी जगह पवित्र माने जाएँगे। इसके विपरीत उसने कहा था कि पवित्र क्या है, यह धर्म विशेष पर निर्भर है और जगह-जगह इसमें अन्तर होता है। इस दृष्टिकोण के कारण पवित्र वस्तुओं के वर्ग से ऐसे तत्वों को अलग करना कठिन हो गया, जो अलग किए हुए और निषिद्ध थे। गुडी का कहना है कि रात और दिन में जो विरोध है, उसे पवित्र और साधारण में विरोध के अनुरूप ही मानना चाहिए। गुडी ने उत्तरी घाना की लो डागा (Lo Dagaa) नामक जाति में पवित्र एवं साधारण में कोई निश्चित विरोध नहीं पाया।

तकनीक और अनुष्ठान ॥ लीच का विभेद इस सिद्धान्त पर आधारित है कि अनुष्ठान बाँटते नहीं बाँटते कहते हैं। टाल्कोट पार्सन्स (Talcott Parsons) और रेडक्लिफ ब्राउन (Redcliffe Brown) की भी यही धारणा है। पर वे कहते क्या है? लीच के अनुसार उनका तात्पर्य प्रस्थिति और प्रस्थिति-जन्य सम्बन्धों से है। जिन मानवशास्त्रियों ने इसका अध्ययन किया है उनका कहना है कि अनुष्ठान का यह सन्देश कम महत्वपूर्ण तत्त्व है। फिर हम कैसे निश्चिन करें कि वे क्या कहते हैं? मोनिका विल्सन ने न्याक्यूसा (Nyakyusa) जाति में अनुष्ठानों का वर्णन किया है। उसने अपने उत्तरदाताओं के शब्दों को भी लिखा है। वह उनके प्रतीक का कोई ऐसा निर्वचन नहीं दे सकती, जिसमें उसके विचार मिलें हों।

गुडी इस विचार से सहमत है। साथ ही उसका कहना है कि कई जातियों में धर्म के क्षेत्र को परिसीमित करने के कोई विश्वव्यापी सिद्धान्त नहीं है, इसलिए

हम स्वयं ही सिद्धान्त निश्चित करने होंगे। अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र तथा विविध क्षेत्र में भी हम यही करना पड़ा है। लीव का तकनीकी और भ्रानुष्ठानिक कार्यों का विभेद, दुर्लभ के पवित्र एवं साधारण भेद से भिन्न है। एक प्रेसक के रूप में, अपने सामान्य वैज्ञानिक ज्ञान के द्वारा, हम यह देख सकते हैं कि उन कार्यों में कौन अपने लक्ष्य की पूर्ति करता है और कौन नहीं। पर इसी आधार पर मानवशास्त्रियों ने धार्मिक को दैनिक जीवन के क्षेत्रों से अलग किया है। जीवन का एक ऐसा भी पहलू है, जिसमें लोग उन लक्ष्यों को प्राप्त करना चाहते हैं, जो या तो मानव प्रयत्नों के द्वारा प्राप्त नहीं किए जा सकते हैं अथवा उन साधनों द्वारा प्राप्त नहीं हैं, जिनका प्रयोग किया जाता है। इसलिए वे ऐसे प्राणियों और शक्तियों की सहायता लेते हैं, जो प्रकृति से बाहर हैं, और इसलिए उन्हें पारलौकिक कहा जाता है। इस क्षेत्र के कार्यकर्ताओं में जादू और धर्म दोनों ही आते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि गृहों ऐसे सिद्धान्तों को नहीं मानता, जो धार्मिक और जादुई कार्यों में कर्त्ताओं की सचेदनात्मक अभिशक्तियों पर जोर देते हैं। उर्मने तथा अन्य लोगों ने सकेत किया है कि भ्रानुष्ठान दबियानूसी तरीके से सम्पन्न किए जाते हैं। जिन लोगों ने भ्रानुष्ठान के प्रतीक का विवेचन किया है, उनका कहना है कि जो लोग उसे मानते हैं, उनकी भावनाओं और इच्छाओं को व्यक्त करते हैं। बीटी का विचार है कि इसका अभिव्यजनात्मक रूप उतना ही महत्वपूर्ण है, जितने उसके व्यावहारिक परिणाम।

### जादू एवं धर्म में अन्तर

#### (Difference between Magic and Religion)

साधारण लोगों में जादू और धर्म के अन्तर के बारे में यह सामान्य मान्यता है कि वे उसे जानते हैं और यह सामान्य धारणा ठीक भी है। सलेन ने कहा जा सकता है कि यह भेद प्राणियों के साथ सम्बन्ध स्थापित करने में और शक्तियों के मनोनुकूल परिचालन में है। जहाँ सम्बन्ध स्थापित करने का विचार प्रचल है, वह निया धार्मिक है और जहाँ इच्छानुकूल परिचालन का विचार है, वह निया जादुई है यद्यपि शक्तियों के साथ सम्पर्क स्थापित करने की कल्पना करना कठिन है, प्राणियों को मनोनुकूल करने के बहुत प्रयत्न होते हैं।

दूसरे प्रकार से यह कहा जा सकता है कि सम्प्रेषण या संचार के द्वारा ही मूर्त सत्त्वों से वर्तन किया जा सकता है। बीटी का कथन है कि लोग अपनी धार्मिक शक्तियों को मूर्त रूप इसलिए दे दते हैं, जिससे वे यह अनुभव कर सकें कि उनसे सम्प्रेषण सम्बन्ध किया जा सकता है। हार्टन का कहना है धार्मिक त्रियाएँ इन मूर्त प्राणियों के वश में करने या अपने पक्ष में करने के प्रयत्न हैं, जैसे किसी मानव के साथ किया जाता है। उदाहरण के लिए, बलि के द्वारा प्रति उपहार देने के लिए उन्हें विवश करना। जैसे हम मानव की प्रतिश्रिया देख सकते हैं, वैसे देवता की प्रतिश्रिया नहीं देख सकते। यदि फल नहीं मिलता तो दूसरा प्रयत्न करके यह ग्रामा की जाती है कि इस बार सफलता मिलेगी। इसीलिए देवताओं के प्रति श्रद्धा

निश्चित रूप धारण कर लेते हैं या आनुष्ठानिक हो जाते हैं। अतः हार्टन का कथन है कि धर्म मनुष्य के सामाजिक सम्बन्धों का मानव-समाज की सीमा के बाहर विस्तार है। यह धर्म की व्याख्यात्मक परिभाषा है। इससे यह पता नहीं चलता कि धर्म को उन तत्त्वों से कैसे अलग किया जा सकता है, जो धर्म से परे हैं। यदि यह धर्म का पूरा विवरण है तो यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि हार्टन धर्म और जादू में यह अन्तर करते हैं कि जादूगर मूर्त प्राणियों से सम्बन्ध स्थापित नहीं करता। वस्तुतः हार्टन का सम्पूर्ण तर्क 'देवता' के सन्दर्भ में है।

मजूमदार एवं मदान ने भी इन दोनों में अन्तर करते हुए लिखा है कि जादू और धर्म के बीच कुछ अन्तर भी है। जादूगर अपना कार्य एकान्त में (गोपनीय या रहस्यमय ढंग से) करता है। उसके अनुयायी आपस में एक-दूसरे से अनभिज्ञ रहते हैं। धर्म का सम्पादन जनता के बीच खुले तौर पर और सामूहिक रूप में होता है। इसका एक सामुदायिक पक्ष होता है। जादूगर और पुजारी दोनों ही लोक और परलोक के बीच मध्यस्थता करते हैं। जादूगर से जहाँ जनता डरती है, वही पुजारी जनता का सम्मान प्राप्त करता है। पहले को अहितकारी और दूसरे को हितकारी माना जाता है।<sup>1</sup>

मजूमदार एवं मदान आगे लिखते हैं कि फिर भी, जादू और धर्म, अनुकूलन के उपकरणों के रूप में अपनी भूमिका की दृष्टि से, परस्पर काफी निकट हैं। मनुष्य की सामान्य दक्षता और क्षमता जब जवाब दे देती है तब वे दोनों उसके सहायक सिद्ध होते हैं। जैसा कि मेलिनोस्की ने बताया है, यो तो ट्रोब्रियण्ड द्वीपवासी नावें और फेरियाँ बनाने में पूर्णतः दक्ष कारीगर हैं, इनके निर्माण का परिपूर्ण वैज्ञानिक ज्ञान रखते हैं, और जानते हैं कि किम नौका को कैसा आकार दिया जाना चाहिए, कौन-सी नौका कैसे तैरती है और कब डूब सकती है, आदि किन्तु इतना विज्ञान जान लेने के बाद भी वे यह नहीं समझ पाते कि किसी छल उठ खड़ा होने वाला तूफान कहाँ से आता है और क्यों कोई विशेष नौका डूब जाती है। इस तरह, वैज्ञानिक तकनीकोत्तर स्तर पर ही जादू और धर्म का प्रवेश होता है। इस प्रकार के दुहरे सत्य का सिद्धान्त स्थापित करने के कारण मेलिनोस्की की काफी आलोचना भी की गई है।

इन दोनों में एक अन्य अन्तर यह किया जा सकता है कि जादू और धर्म दोनों ससार के रहस्यों से ओत-प्रोत हैं। किन्तु जहाँ धर्म की व्याख्या प्रेतात्माओं और देवी-देवताओं के सन्दर्भ में होती है, वही जादू की व्याख्या शक्ति (फोर्स) के सन्दर्भ में। तथापि जादूगर और पुजारी की भूमिका का निर्वाह कभी-कभी एक ही व्यक्ति करने लग जाता है।

जादू की कला और कई धार्मिक कर्मकाण्डों की अभिप्राय सम्मोहनीयता को मन्दिर का स्थापत्य, मद्धिम प्रकाश एवं धूप-अगरबत्ती की सुवास, पुजारी का

परिधान और प्राचीन या अज्ञात भाषा में उच्चारित लय तान-युक्त स्तुतियाँ आदि परिवर्द्धित करती हैं।

जादू एवं धर्म दोनों की प्रणाली कर्मकाण्डीय (Ritualistic) है। इनका सम्पूर्ण संयोजन पारम्परिक विधान द्वारा नियन्त्रित रहता है। इसका यथातथ्य अनुपालन करना पड़ता है। अन्यथा, धार्मिक रीति की कार्यक्षमता समाप्त हो जाती है। दोनों के बीच भेद का आवरण वस्तुतः बहुत भीना है। शब्दों के किंचित् हेर-फेर से एक जादुई फार्मूला धार्मिक प्रार्थना में बदल सकता है।

जादू प्रायः सावीजवाद (जड पूजावाद) से भी सम्बद्ध होता है। इस विश्वास के अनुसार कतिपय पदार्थों में शक्ति निहित मानी जाती है। यह शक्ति विभिन्न कठिनाइयों के समय मनुष्य की सहायता करती है, या उसकी मनोकामनाओं को पूरा करने में सहायक होती है। इन्हें सामान्यतः सावीज कहा जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जादू एवं धर्म यद्यपि आपस में अन्तर्सम्बन्धित हैं परन्तु फिर भी दोनों में पर्याप्त अन्तर है। सामान्यतः सभी प्रकार के समाजों में जादू की अपेक्षा धर्म को अधिक श्रेष्ठ समझा गया है। प्रादिम ही नहीं, अनेक सम्य समाजों में भी जादू के स्थान पर धर्म को अधिक महत्त्व दिया जाता है।



# 6

## भारत में जनजातियों की स्थिति (Tribal Situation in India)

भारतीय समाज एवं संस्कृति के निर्माण में जनजाति अथवा आदिवासी संस्कृति में अत्यन्त महत्वपूर्ण योगदान है। यद्यपि जनजातीय समूह हमारे राष्ट्र के सबसे अधिक पिछड़े हुए वर्ग में रखे जाते हैं। विश्व में जनजातियों के वितरण की दृष्टि से भारतवर्ष में जनजातीय जनसंख्या किसी भी राष्ट्र से सर्वाधिक है। जनजातियों को भारतीय समाज में अनेक विभिन्न नामों से पुकारा जाता है। मानवशास्त्रियों ने भी जनजातियों के लिए विभिन्न नामों का प्रयोग किया है। अनेक मानवशास्त्री इन्हें 'वन्य जातियाँ' या 'वन-वासी' के नाम से पुकारते हैं।<sup>1</sup> इसका प्रमुख कारण यह है कि इस समूह के लोग प्रायः वनों में रहते हैं। अनेक लोग जनजातियों के लिए 'आदिवासी' शब्द का प्रयोग करते हैं। रिजले, रॉबर्ट्स, मार्टिन, ए. बी. ठक्कर, सैजविक आदि ने इन्हें आदिवासी के नाम से पुकारा है। आदिवासी कहे जाने का मूल कारण यह था कि ये समूह राष्ट्र में सर्वप्रथम बसने वाले समूह हैं। जे. एच. हर्टन ने इन्हें 'आदिम जातियाँ' कहा है। इसका आशय भी यही है कि यह समूह बहुत प्राचीन हैं। डॉ. जी. एस. घूर्गे ने इन्हें 'तथाकथित आदिवासी' एवं 'पिछड़े हुए हिन्दू' का नाम दिया है। डॉ. घूर्गे ने ही बाद में इनके लिए 'अनुसूचित जनजातियाँ' (Scheduled Tribes) नाम प्रस्तावित किया था जो कि भारतीय संविधान के अनुच्छेद 342 के अनुसार स्वीकार किया गया। अंग्रेजी शब्द 'प्रिमिटिव' (Primitive) के लिए 'नॉन-लिटरेट' शब्द का प्रयोग किया जाने लगा है। गिंसबर्ट ने प्रिलिटरेट (Preliterate) (प्राक साक्षर) शब्द का प्रयोग किया है, जिसका प्रयोग काफ़ी समय पूर्व, मर्गरीट, श्री. बेन्जामिन एल्विन, ने. श्री. क्रिश्च. ग. १, एल. एम्. श्रीकांत के अनुसार जनजातियाँ भारतवर्ष में विभिन्न समयों में अलग-अलग नामों से जानी गई हैं, जैसे परम्पक, रानीपरज, आदिवासी।

इससे पूर्व कि हम भारत में जनजाति की स्थिति का उल्लेख करें जनजाति को परिभाषित कर लेना अधिक उपयुक्त होगा।

1 *Beas : Census of India, 1891, Vol. I, Part I, p. 158.*

## जनजाति का अर्थ एवं परिभाषा (Meaning and Definition of Tribes)

जनजाति शब्द के अनेक अर्थ होने के बावजूद भी वर्तमान में जनजाति शब्द ही अधिक प्रयुक्त एवं सांविधानिक है। भारतीय संविधान के 15वें खण्ड में कुछ वर्गों के लिए विशेष प्रावधान किया गया है। धारा 330 में इस बात का उल्लेख किया गया है। ये धाराएँ किन समूहों एवं वर्गों पर लागू हुईं मुख्यतः संविधान द्वारा प्रदान किए गए ये प्रावधान अनुसूचित जातियों एवं अनुसूचित जनजातियों पर लागू होते हैं। धारा 342 में संविधान में राष्ट्रपति को यह अधिकार दिया है कि वह सार्वजनिक सूचना द्वारा उन जनजातियों या जनजातीय समुदायों के हिस्से या समूहों में इस संविधान के अर्थ के लिए अनुसूचित जनजातियों के नाम से घोषित करेगा। जनजाति की अनेक मानवशास्त्रियों ने भी परिभाषा दी है।

डी एन मजूमदार के अनुसार “कोई जनजाति परिवारों तथा पारिवारिक वर्गों का एक ऐसा समूह है जिसका एक सामान्य नाम है, जिनके सदस्य एक निश्चित भूभाग पर निवास करते हैं, एक सामान्य भाषा का प्रयोग करते हैं तथा विवाह, व्यवसाय के विषय में कुछ नियोजनान्तरों का पालन करते हैं, जिन्होंने एक आदान-प्रदान सम्बन्धी तथा पारस्परिक कर्तव्य विषयक एक निश्चित व्यवस्था का विकास कर लिया है। साधारणतया जनजाति अन्तर्विवाह के सिद्धान्त का समर्थन करती है और उनके सभी सदस्य अपनी ही जनजाति के अन्तर्गत विवाह करते हैं।”<sup>1</sup>

गिलिन और गिलिन ने अपनी रचना ‘कल्चरल एन्थ्रोपोलोजी’ में जनजाति की परिभाषा करते हुए लिखा है कि “स्थानीय जनजातीय समूहों का ऐसा समवाय जनजाति कहा जाता है जो एक सामान्य क्षेत्र में निवास करता है, एक सामान्य भाषा का प्रयोग करता है तथा जिसकी एक सामान्य संस्कृति है।”<sup>2</sup>

डॉ. रिक्सने ने कहा है कि “यह एक साधारण प्रकार का सामाजिक समूह है जिसके सदस्य एक सामान्य बोली का प्रयोग करते हैं तथा युद्ध आदि जैसे सामान्य उद्देश्यों के लिए सम्मिलित रूप से कार्य करते हैं।” डॉ. रिक्सने ने अपनी परिभाषा में सामान्य निवास का उल्लेख नहीं किया है क्योंकि अनेक जनजातियाँ खानाबदोशी जीवन व्यतीत करती हैं। यह एक सर्वसम्मत तथ्य है कि एक आदिवासी समुदाय की अपनी विशिष्ट भाषा, संस्कृति, सामाजिक व आर्थिक व्यवस्था, पुराकथा व प्रजाति आदि होती है। अतः आमतौर पर प्रत्येक जनजाति एक निश्चित भू-भाग पर निवास करती है, इसे देश के प्राचीनतम लोगों में से माना जाता है। परन्तु बाहरी आक्रमण से बचने के लिए ये लोग अगम्य प्रदेशों में शरण लेने को बाध्य हुए। जनजातीय एवं गैर-जातीय में किस प्रकार भेद किया जाए, अर्थात् किस समूह

1 D. N. Majumdar *Races and Cultures of India*, p. 368

2 Gillin & Gillin *Cultural Anthropology*, p. 32



को जनजातीय श्रेणी में रखा जाए, यह एक विवाद का विषय रहा है। सरकारी कर्मचारी, समाज-सुधारक, नृत्यशास्त्री आदि में इस विषय में मतभेद रहा है।

डॉ जी एस धूर्ते ने अपनी रचना 'दि शिड्यूल्ड ट्राइब्स' में यह भेद धर्म, व्यवसाय तथा प्रजातीय तत्त्वों के आधार पर किया है, किन्तु इन्हे इस भेद के लिए पर्याप्त आधार नहीं माना जा सकता।

प्रोफेसर ए आर देसाई ने "उन जनजातीय समूहों, जो कि अभी तक संस्कृतिकरण एवं आत्मसात्मिकरण का विरोध करते आए हैं, के कुछ सामान्य लक्षणों पर प्रकाश डाला है, जो कि एक समय में सभी जनजातियों में पाए जाते थे।" ये सामान्य लक्षण इस प्रकार हैं"—

- (1) वे सम्य जगत् से दूर पर्वतों तथा जंगलों में दुर्गम स्थानों में निवास करते हैं।
- (2) वे निग्रिटोज, एस्ट्रोलाइड अथवा मंगोलाइड में से एक प्रजातीय समूह से सम्बद्ध हैं।
- (3) वे जनजातीय भाषा का प्रयोग करते हैं।
- (4) वे आदिम धर्म को मानते हैं जो कि सर्वजीववाद के सिद्धांतों का प्रतिपादन करता है, जिसमें भूतों तथा भारमात्रों की पूजा का महत्त्वपूर्ण स्थान है।
- (5) वे जनजातीय व्यवसायों को अपनाते हैं, जैसे उपयोगी प्राकृतिक वस्तुओं का संग्रह, शिकार, वन में उत्पन्न वस्तुओं का संग्रह करना।
- (6) वे अधिकांशतया मांसभक्षी हैं।
- (7) उनकी खानाबदोशी भावें हैं तथा मदिरा एवं नृत्य के प्रति उनकी विशेष रुचि है।

प्रोफेसर देसाई के अनुसार जनजातीय जनसंख्या के केवल 1/5 भाग में ही अब ये सामान्य लक्षण पाए जा सकते हैं।

नायक ने एक जनजाति के लिए कतिपय निम्नलिखित बातों का होना आवश्यक बताया है, जैसे—

- (1) एक जनजाति की समुदाय के भीतर प्रकाश्यात्मक अन्तर्निर्भरता होनी चाहिए।
- (2) यह धार्मिक रूप से पिछड़ी हुई होनी चाहिए, जिसका तात्पर्य यह है कि—
  - (अ) जनजाति के सदस्य मुद्रा, अर्थव्यवस्था के प्रभाव से अवगत न हो।
  - (ब) प्राकृतिक स्रोतों के शोषण के लिए आदिम साधनों को प्रयुक्त करते हो।

(स) उनकी अर्थव्यवस्था अविकसित हो ।

(द) अर्थव्यवस्था विधि आर्थिक गतिविधियों से युक्त हो ।

- (3) जनजाति के लोग अन्य लोगों की अपेक्षा तुलनात्मक रूप से भौगोलिक पृथक्करण रखते हो ।
- (4) सांस्कृतिक रूप से एक जनजाति के सदस्यों की एक भाषा/बोली हो, जो कि क्षेत्रीय भिन्नता के साथ-साथ भिन्न हो सकती है ।
- (5) एक जनजाति राजनीतिक रूप से संगठित हो तथा उसकी पचायत एक प्रभावी संस्था के रूप में हो ।
- (6) जनजाति के सदस्य परिवर्तन को न्यूनतम धार्कशा रखते हो । उनमें अपनी प्राचीन प्रथाओं एवं परम्पराओं को कायम रखने की एक प्रकार की मनोवैज्ञानिक रुढ़िबद्धता हो ।
- (7) एक जनजाति के अपने प्रचालित कानून होने चाहिए तथा उसके सदस्यों पर इन कानूनों का प्रत्यक्ष रूप से प्रभाव पड़ता हो ।

### भारत में जनजातियों का वर्गीकरण (Classification of Tribes in India)

जनजातियों को अनेक आधारों पर वर्गीकृत किया जा सकता है । इनमें से कुछ प्रमुख आधार भौगोलिक अथवा क्षेत्रीय, भाषाई, प्रजातीय, धार्मिक आदि हैं विभिन्न विद्वानों ने इन आधारों पर जनजातियों को वर्गीकृत किया है—

#### (1) भौगोलिक आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण (Classification of Tribes on the Geographical Basis)

भौगोलिक आधार पर भारतीय जनजातियों के वर्गीकृत करने वाले विद्वानों ने डॉ. डी. एस. गुहा, डॉ. मजूमदार, डॉ. हुबे आदि के नाम प्रमुख हैं ।

डॉ. डी. एस. गुहा ने जनजातियों को तीन बड़े भौगोलिक प्रदेशों में बांटा है—

- (1) उत्तरी एवं उत्तरी-पूर्वी क्षेत्र—जो कि उत्तर में लेह से लेकर पूर्व में सुशाई पर्वत तक फैला हुआ है ।
- (2) मध्यवर्ती क्षेत्र—जो गंगा नदी के दक्षिण में कृष्णा नदी के उत्तर तक फैला हुआ है । नर्मदा तथा गोदावरी नदियों के बीच के पर्वतीय प्रदेश में अग्नि प्राचीनकाल से जनजातियाँ निवास करती हैं ।
- (3) दक्षिणी क्षेत्र—कृष्णा नदी के दक्षिण का प्रदेश है । दक्षिण प्रदेश की समस्त जनजातियाँ इसी क्षेत्र के अन्तर्गत आती हैं । डॉ. डी. एन. मजूमदार ने भी भौगोलिक आधार पर जनजातियों को उत्तर, उत्तर-पूर्व, मध्यवर्ती तथा दक्षिणी भाग—इन तीन में विभाजित किया है ।

डॉ. एस. सी. दुवे ने जनजातीय क्षेत्रों को चार प्रदान भागों में बांटा है—

(1) उत्तर और उत्तर-पूर्वी क्षेत्र—इसमें उन्होंने उत्तर प्रदेश के कुमायूँ की भोटिया जनजाति तराई के 'थारू' से लेकर असम की समस्त जनजातियों को सम्मिलित किया है।

(2) पश्चिमी तथा उत्तरी क्षेत्र—पश्चिम क्षेत्र में पंजाब, राजस्थान, महाराष्ट्र एवं गुजरात की जनजातियों को सम्मिलित किया गया है—जैसे राजस्थान के भील, गरसिया, भीला, वनजारे, गुजरात के डबना, महादेव कोली, कटकरी, बाली आदि।

(3) मध्यवर्ती क्षेत्र—यह सर्वाधिक विस्तृत जनजातीय क्षेत्र है। बिहार, उड़ीसा, मध्य प्रदेश की समस्त जनजातियों को इस क्षेत्र के अन्तर्गत सम्मिलित किया गया है।

(4) दक्षिणी क्षेत्र—इसमें दक्षिणी प्रदेश की जनजातियाँ आती हैं। चूँकि जनजातीय समाज की अधिकांश समस्याएँ उनकी अर्थ व्यवस्था से सम्बन्ध रखती हैं अतः आर्थिक विकास के आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण हमें उनकी आर्थिक समस्याओं से अवगत होने की सहायता प्रदान करेगा।

यहाँ हम कुछ प्रमुख वर्गों को प्रस्तुत करेंगे—

(1) उत्तर पूर्वी क्षेत्र (North East Zone)—उत्तरी-पूर्वी क्षेत्र में करीब 44 लाख आदिवासी बसे हुए हैं। ये लोग हिमालय की तराई तथा असम राज्य की इस तराई के समीपवर्ती हिस्सों में फैले हुए हैं। हिमालय की तराई में बसी जनजातियों में सिक्किम की लेप्चा जनजाति का सविस्तार अध्ययन गोरर द्वारा हुआ है। गोरर ने पाया कि इस जनजाति में ईर्ष्या, स्वर्द्धा, असन्तोष, चञ्चलता एवं सपर्प का लेश भी नहीं है। इसके अतिरिक्त सुरमा घाटी को ब्रह्मपुत्र से अलग करने वाले केन्द्रीय असम के अतिरिक्त हिस्सों में रामा, मेचा, काधारी एवं भिकर तथा मेघालय में गारो और खासी जनजातियों के घर हैं। प्रशासन की दृष्टि से इन्हें विभिन्न इकाइयों में विभक्त किया गया है। गारो और खासी के अतिरिक्त इस हिस्से की अन्य जनजातियों के बारे में अधिक जानकारी नहीं है। इसके अलावा, अरुणाचल प्रदेश में सुबन थ्री नदी के पश्चिम में आका, दाफला और खासी जनजातियाँ बसी हुई हैं। सुबन थ्री के ऊपर प्रदेश में घातनी जनजाति तथा दिहोम के दोनों किनारों पर अबोर वर्ग की मियो, पंगी और परम आदि जनजातियाँ फैली हुई हैं। मिरामो, चूनी काटा, बलेंजिया, खामती, सिंगफू आदि अन्य पञ्च जनजातियाँ इस प्रदेश में रहती हैं। इसी हिस्से में नागालैण्ड नागा जनजाति की भूमि है। उनके प्रदेश का फैलाव पूर्व में तीरथ नदी, दाक्षिण में मणिपुर और पश्चिम में रेंगमा पहाड़ियों तक है। नागालैण्ड के नागाओं में कोन्यक, रंगपात, रोमा, भंगामी, चग और रेग्मा नाम विशेष प्रसिद्ध हैं और इन पर मिल्स, हटन जैसे विद्वानों की कितनी ही पुस्तकें हैं।

(2) मध्य क्षेत्र (Middle Zone)—मध्य वर्ग के आदिवासी विष्णुचल, सतपुड़ा महादेव, मेकल एव अजन्ता के समीपवर्ती हिस्से, हैदराबाद के जंगलो से लेकर उत्तर-पश्चिम में अरावली पर्वत तक फैले हुए हैं। नर्मदा एव गोदावरी के मध्यवर्ती प्रदेश में सबसे अधिक आदिवासी विद्यमान हैं। केन्द्रीय वर्ग के पूर्वी भाग में गजपट्ट जिले की सबरा, गडवा और बोपडो जनजातियाँ, उड़ीसा की अन्य पहाड़ियों की कोठ और खाडिया, सिहभूमि तथा मानभूमि की 'हो', छोटा नागपुर के अन्य हिस्सों की सम्बाल, उराँव, मुण्डा, बिरहोर, लारिया टमरिया इत्यादि जनजातियाँ प्रमुख हैं। केन्द्रीय पर्वतीय प्रदेश के पश्चिमी और मध्यवर्ती भाग में प्रमुखतः कोल, गोड और भोल नामक जनजातियों की घनी आबादी है। बंगा जनजाति प्रायः रेला के आसपास केन्द्रित है। बस्तर में मुरिया और भाडिया जनजाति विशेष रूप में बसे हुई है।

(3) दक्षिणी क्षेत्र (South Zone)—भारत के आदिवासियों का तीसरा प्रधान वर्ग कृष्णा नदी के दक्षिण में 16 मज्जाश के नीचे वाले हिस्से में है। इनमें नल्लामलाई पहाड़ियों के चेंबू, नीलगिरि पहाड़ियों की टोडा, कोटा, वाचनई की पनियन, इरुला और कुरुम्ला, त्रावनकोर कोचीन पहाड़ियों की काडर, फलीकर, अरवदन, माला और कन्नन प्रमुख हैं। यद्यपि ये जनजातियाँ दक्षिण के पूरे बृहत् प्रदेश में फैली हैं, तथापि अन्तिमतर इनकी घनी आबादी दक्षिणी-पश्चिमी हिस्से में ही केन्द्रित है। इसी क्षेत्र में भारतीय द्वीप समूहों में रह रही जनजातियों को भी शामिल किया जा सकता है।

अण्डमान निकोबार द्वीप समूह तो जनजातियों की आबादी के लिए प्रसिद्ध रहा है। आवागमन की असुविधा के कारण अभी यहाँ के आदिवासियों के बारे में पूरी जानकारी नहीं हुई है। यहाँ की प्रमुख जनजातियाँ हैं—निकोबारी, भोण, जावरा, शम्पेन, सेन्गली एव अण्डमानी। लक्षदीव समूह की पूरी मूल जनसंख्या जनजाति घोषित है।

(4) पश्चिमी क्षेत्र (Western Zone)—इन तीन प्रमुख क्षेत्रों के अतिरिक्त भारत में जनजातियों की छिटपुट आबादी कई हिस्सों में पाई जाती है। राजस्थान में जनजातियों की काफी आबादी है। इस राज्य में डूंगरपुर जिले में भीलों की पूरी आबादी है। भील के अलावा कितनी खानाबदोश जनजातियाँ हैं जो अपने मवेशियों के साथ घूमती रहती हैं। जनजातियों की छिटपुट आबादी हिमालय की तराई में यहाँ-वहाँ मिलती है। बिहार और उत्तर प्रदेश में मारु तथा उत्तर प्रदेश और हिमाचल प्रदेश में खास, गछी तथा इत्यादि जनजातियाँ हैं।

(2) भाषा के आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण

(Classification of Tribes on the Basis of Language)

भाषा की दृष्टि से जनजातियों को तीन भागों में बाँटा जा सकता है—

- 1 द्रविड भाषा-भाषी,
- 2 आस्ट्रो-एशियाटिक (आस्ट्रिक) भाषा-भाषी,
- 3 तिब्बती-चीनी भाषा-भाषी ।

(1) द्रविड भाषा-भाषी—समूह मध्यवर्ती तथा दक्षिण भारत में फैला हुआ है । गोड, कन्नड़, उराँव, माटो और टोडा जनजातियाँ भाषा की दृष्टि से द्रविड परिवार से सम्बन्धित हैं । मध्य प्रदेश, आन्ध्र प्रदेश तथा हैदराबाद में गोडो भाषा बोली जाती है । उड़ीसा में खोड, बिहार तथा उड़ीसा में कखल अथवा उराँव, बिहार में राजमहल पहाड़ियों के आस-पास माटो जनजाति की भाषाएँ बोली जाती हैं । इसके अतिरिक्त इस समूह की अन्य भाषाएँ हैं—मैथिल, पोलिया, समोरा, कोया, पनियान, चेंचू, इरुला, कादर, मलसेर तथा भालाकुरवान ।

(2) आस्ट्रो-एशियाटिक भाषा में निम्न जनजातियाँ आती हैं—मध्य तथा पूर्वी भारत की कोल तथा मुण्डा भाषाएँ, असम में खासी और निकोबार द्वीप की निकोबारी भाषा को भी इसी भाषा समूह के अन्तर्गत रखा जा सकता है । इसके अतिरिक्त सथाली, कोरकू, सावडा, गदाबा जनजातियों की बोली भी उक्त समूह से सम्बद्ध मानी जाती है । मुण्डारी, हो, खडिया, भूमिज तथा बिहार और असम की अनेक जनजातियों को इसी श्रेणी के अन्तर्गत रखा जा सकता है । मध्य प्रदेश और वरार में कोरकू, उड़ीसा में सवाना (सोरा) तथा गदाबा जनजातियों की बोली भी आस्ट्रो-एशियाटिक भाषा-समूह के अन्तर्गत रखी जा सकती है । अनेक जनजातियों में मौखिक साहित्य काफी सम्पन्न है तथा कही-कही तो लिपिबद्ध करने का प्रयास भी किया गया है ।

(3) तिब्बती-चीनी उद्भय की जनजातीय भाषाएँ—इनमें से अधिकांश बोलियाँ जनसंख्या की दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण नहीं हैं । हिमालय की तलहटी तथा असम की अधिकांश जनजातियाँ तिब्बती-चीनी तथा तिब्बती-बर्मी भाषाएँ बोलती हैं । आरम्भ में इन भाषाओं को तिब्बती-चीनी तथा श्यामी-चीन दो भागों में विभक्त किया गया था परन्तु अमेरिकी विद्वान् रॉबर्ट शेफर ने इन्हें सात शाखाओं में विभक्त किया है । ये शाखाएँ हैं—

(1) साइनिटिक, (2) मेनिक, (3) बोडिक, (4) गारिक, (5) डाइक अथवा थाई, (6) केरेनिक तथा (7) बर्मी ।

हिमालय के क्षेत्रों, नेपाल तथा दार्जिलिंग में तिब्बती-बर्मी शाखा का प्रचलन है । खासती के अतिरिक्त सुदूर पूर्वी असम में बोली जाने वाली अन्य सभी भाषाएँ श्यामी चीनी शाखा के अन्तर्गत आती हैं । शेष असम में तिब्बती-बर्मी शाखा की बोली का प्रचलन पाया जाता है । उत्तरी असम के सीमान्त पर कुछ तिब्बती बर्मी जनजातियाँ हैं जैसे अबोर, मिरी, डफला आदि ।

इस प्रकार भारतीय जनजातियाँ अनेक भाषाओं से सम्बद्ध हैं । इनकी बोली को जानने का सर्वप्रथम प्रयास ईसाई धर्म-प्रचारकों ने किया जो कि धर्म-प्रचार

द्वारा जनजातीय लोगों को ईसाई धर्म में शामिल करना चाहते थे। अब जनजातीय लोग बाहरी सम्पर्क के परिणामस्वरूप भारतवर्ष की अनेक प्रादेशिक भाषाओं से भी परिचित होते जा रहे हैं। जैसे बंगाल में सन्थाल और मुण्डा क्रमशः बंगाली और हिन्दी समझ तथा बोल सकते हैं। भोटिया जनजाति के लोग अपनी मूल बोली को करीब-करीब भूल गए हैं तथा पहाड़ी (कूर्माचनी बोली) और हिन्दी बोलते हैं। इस प्रकार ये जनजातियाँ सम्य समाजों की भाषा को अपनाकर अपनी मातृभाषा को भुलाती जा रही हैं।

### (3) प्रजातीय तत्त्वों के आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण (Classification on the Basis of Racial Elements)

अनेक मानवशास्त्रियों ने भारतीय जनजातियों में प्रजातीय तत्त्वों के सम्बन्ध में अध्ययन करके अपने विचार प्रकट किए हैं जिनमें रिजले, हर्टन, हेडन, डॉ. गुहा तथा डॉ. मजूमदार विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।

भारतवर्ष की प्रजातियों के बारे में सबसे प्रथम हर्बर्ट रिजले ने अपनी रचना 'दि पीपुल्स ऑफ इण्डिया' में चर्चा की। रिजले ने भारत की प्रजातियों को सात मुख्य भागों में बाँटा है। इनका कथन है कि सर्वप्रथम भारत में तीन प्रजातियाँ निवास करती थीं जो कि (1) मंगोल, (2) द्रविड तथा (3) इण्डो-आर्य का नाम से जानी जाती थी। बाद में द्रविड तथा इण्डो-आर्य के सम्मिश्रण से इण्डो-द्रविड बन गए तथा द्रविड एवं मंगोल के सम्मिश्रण से मंगोल द्रविड बन गए तथा मंगोल की एक अन्य शाखा तथा द्रविड से सिंधियन द्रविड बन गए। इसके अनिश्चित, बलोचिस्तान एवं उत्तरी पश्चिमी सीमान्त (जो कि अब पाकिस्तान में है) में टर्की-ईरानीय प्रजाति के लोग पाए जाते हैं।

ए. सी. हेडन ने उपरोक्त वर्गीकरण को अस्वीकार करते हुए भारतीय जनजातियों को 5 भागों में विभक्त किया, जैसे आदि द्रविड, द्रविड, मंगोल, इण्डो आर्य तथा इण्डो-एल्पाइन। हेडन का वर्गीकरण शारीरिक विशेषता, प्रकृति-परिवेश, रीति-रिवाज तथा परम्पराओं के आधार पर निम्न था।

जो एक हर्टन ने भारत की प्रजातियों को 6 मुख्य भागों में विभाजित किया—

1. निग्रिटा, 2. प्रोटो आस्ट्रेला इड 3. मेडिटरेनियन, 4. अल्पाइन,  
5. मंगोलाइड तथा 6. इण्डो आर्य।

फॉन आइम्स्टेड्ट ने भारतीय जन समाज को तीन समूहों में विभाजित किया—

#### 1. वेड्डिन समूह

1 गोड्डिड जाति

2 मेलेनिड उप जाति

प्राचीन भारतीय

#### 2. मेलेनिड समूह

1 मेलेनिड जाति

2. कोलिड उप जाति

वर्तमान वर्ग भारतीय

### 3 इडिड समूह

1 'इडिड जाति

2 उत्तर इडिड उप-जाति ]

नवीन भारतीय

वेड्डिंग समूह का नाम लका की वेड्डा जनजाति के नाम से पड़ा है। गोड्डिड उप-समूह में गोड्ड, खोड तथा उरांव जनजातियाँ आती हैं। मेलिड समूह के लोग दक्षिण भारत में पाए जाते हैं। जनजातियों में 'सथाल' तथा 'हो' मेलिड समूह की कोलिड उप-जाति के सदस्य हैं। गदाबा तथा पानो जनजातियों को भी इसी श्रेणी के अन्तर्गत रखा जा सकता है।

डॉ बी सी गुहा ने 1931 में भारतीय जन-समाज को निम्न प्रजातियों में वर्गीकृत किया—

1 नीग्रिटो

2 प्रोटोमास्ट्रेलाइड

3 मगोलाइड

(अ) पेलियो मगोलाइड—

(क) डोलिको सेफाल्स (लम्बे सिर वाले)

(ख) ब्रैकी सेफाल्स (चौड़े सिर वाले)

(ब) टिवेटो मगोलाइड

4 मेडिटरेनियन (भूमध्य सागरीय)

(अ) पेलियो मेडिटरेनियन

(ब) मेडिटरेनियन

(स) ओरियण्टल

5 वेस्टर्न ब्रैकी सेफाल्स (चौड़े सिर वाले)

(अ) आल्पिनाइड

(ब) डिनेरिक

(स) आर्मिनाइड

6 नाडिक

इनमें से भारतीय जनजातियों की उत्पत्ति प्रथम तीन समूहों नीग्रिटो, प्रोटोमास्ट्रेलाइड तथा मगोलाइड से मानी जाती है। भारत की प्राचीन जनजातियाँ नीग्रिटो समूह से सम्बद्ध हैं, जैसे कोचीन के कादर, पलायन, राजमहल पहाड़ों के भास पास के बागडी, असम के भगामी नागा तथा कुछ अन्य जनजातियाँ इस श्रेणी के अन्तर्गत आती हैं। इनका रंग काला, नाक चपटी और चौड़ी, होठ माटा तथा सिर लम्बा होता है। ये लोग अपने रक्त की कुछ विशेषताओं में मैलेनेसिया तथा पूर्वी अफ्रीका की नीग्रो जनजातियों से साम्य रखते हैं।

भारतवर्ष के मध्य भाग की जनजातियाँ प्रोटोमास्ट्रेलाइड प्रजाति समूह के अन्तर्गत आती हैं। इस समूह की जनजातियों को निपाद कहा जाता है। उत्तर

तथा उत्तर-पूर्व सीमान्त की जनजातियों को प्रथम श्रेणी माना जाता है। मनीष की शारीरिक विशेषताएँ इस प्रकार हैं—हल्के पीले रंग की खाल, नाक चपटी, बाल सीधे, सिर लम्बा, मध्यम कद और अघबलुनी आँखें। प्रोटोमार्शुनाइड प्रजाति के लोगों का कद छोटे से लेकर मध्यम खाल का रंग काला, सिर लम्बा बाल घुंघराले, नाक छोटी तथा चौड़ी होती है।

डॉ० मजूमदार ने गुहा के उपरोक्त वर्गीकरण को अनुचित बतलाया। उनका कथन है कि हालाँकि दक्षिणी एशिया में नीग्रिटो समूह के लोग पाए जाते थे परन्तु भारत की जनजातीय जनसंख्या में इस समूह के लोगों के होने का कोई भी प्रमाण उपलब्ध नहीं है। गुहा का सम्पूर्ण वर्गीकरण 2000 व्यक्तियों के मानव भिन्नता मापों पर आधारित हुआ जो कि सम्पूर्ण देश की जनसंख्या को ध्यान में रखते हुए बहुत कम है। एस० सरकार तथा अयप्पन भी इस बात को स्वीकार नहीं करते हैं कि भारत में नीग्रिटो प्रजातीय समूह के लोग हैं। यह स्वीकार करना निराधार होगा कि भारतवर्ष की सभी जनजातियों की उत्पत्ति उपरोक्त तीन प्रजातियों से ही हुई है, क्योंकि अनेक नृत्व विज्ञानवेत्ता इस तथ्य को प्रस्तुत करते हैं कि कुछ जनजातियाँ ऐसी हैं जिनकी उत्पत्ति उपरोक्त तीन प्रजातियों से नहीं जोड़ी जा सकती है, जैसे नलगिरि की टोडा जनजाति एक ऐसा उदाहरण है जिसका किसी भी प्रजाति से मानवशास्त्री सम्बन्ध नहीं जोड़ पाए हैं। फिर भी उपरोक्त वर्गीकरण पर्याप्त महत्वपूर्ण माना जाता है।

#### (4) आर्थिक विकास के आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण (Classification of Tribes on the Basis of Economic Development)

आपा एक संस्कृति में विभिन्नता के साथ-साथ विकास के स्तरों में भी जनजातियाँ विभिन्न अवस्थाओं में रहती जा सकती हैं। उनकी अर्थव्यवस्था अपने आप में एक विशिष्टता को लिए हुए है। वे अर्थव्यवस्था की विभिन्न अवस्थाओं, जैसे भोजन सग्रह करने की अवस्था से लेकर स्थानांतरण तथा स्थाई कृषि अवस्था तक में रहती हैं।

अप्रैल-मई, 1957 में कोरापुट में आयोजित चतुर्थ जनजातीय कल्याण सम्मेलन में पंडे अपने भाषण में डॉ० टी. सी. दास ने जनजातियों को पाँच भागों में विभाजित किया—

- 1 खानाबदोश, भोजन सग्रहीता और चरागाही।
- 2 पहाड़ी ढाँचों के स्थानान्तरण कृषक।
- 3 पठार के तथा पहाड़ की तलहटी के हल से खेती करने वाले कृषक।
- 4 जनजातियाँ, जो कि आंशिक रूप से हिन्दू सामाजिक व्यवस्था में सीन हो चुकी हैं।



5. पूर्ण रूप से आत्मसात्कृत जनजातीय समूह, जो कि हिन्दुधर्म में उच्च सामाजिक पद प्राप्त किए हुए हैं।

डॉ. हट्टन ने भारतीय जनजातियों को तीन समूहों में विभाजित किया—

- 1 वे जनजातियाँ जो वनों से खाद्य सामग्री एकत्रित करती हैं।
- 2 जनजातियाँ जो चरागाहों की अवस्था में हैं।
- 3 जनजातियाँ जो कृषि कार्य, शिकार, मछली मारना तथा उद्योगों पर जीवन धारण करती हैं।

मजूमदार तथा मदान ने आर्थिक दृष्टि से भारतीय जनजातियों को निम्न प्रकार से विभाजित किया है—

(1) भारतीय जनजातियों का एक बड़ा भाग वनों पर निर्भर करता है। इनमें से अधिकांश जनजातियाँ वन-प्रदेशों में तथा उनके निकट निवास करती हैं। भोजन जमा करना ही इनकी अर्थव्यवस्था की प्रमुख विशेषता है। कोचीन के कादर, ट्रावनकोर के मालापन्तारम, मधुरा के पालयान, बाइनाड के पनियान, हैदराबाद के चेंबु बिहार के बिरहोर, मयूरमज, सिंहभूमि तथा मानभूम के पहाड़ी खडिया जनजाति के लोग इस श्रेणी के अन्तर्गत आते हैं। ये जनजातियाँ नाममात्र की कृषि कार्य करती हैं, और वह कृषि भी स्थानान्तरण-कृषि है।

(2) दूसरी श्रेणी के अन्तर्गत वह जनजातियाँ आती हैं जिनकी अर्थव्यवस्था भोजन सङ्गृहीता तथा आदिम कृषि व्यवस्था के प्रकारों के बीच की है। कमार, बंगा तथा विमन पहाड़ों के रेड्डी जनजाति के लोग इस व्यवस्था के अन्तर्गत आते हैं।

(3) तीसरी श्रेणी में जनसंख्या का बहु बहुत बड़ा भाग आता है जो कि किसी न किसी प्रकार की कृषि पर आधारित होने के साथ-साथ निकट के जंगलों में वन्य उत्पादक वस्तुओं का संघर्ष भी करता है। उत्तरी-पूर्वी भारत की जनजातियाँ अधिकांशतया इस श्रेणी के अन्तर्गत आती हैं। इसके अतिरिक्त भारत के मध्यवर्ती प्रदेशों में रहने वाली अनेक जनजातियाँ इस श्रेणी में रखी जा सकती हैं। तीसरी श्रेणी की जनजातियों को दो उप-श्रेणियों में विभाजित किया जा सकता है—

(अ) स्थानान्तरण कृषि करने वाली जनजातियाँ, जैसे मुडिया, माडिया, कोरवा, साबडा, गारो आदि।

(ब) स्थायी कृषि वाली जनजातियाँ, जैसे गोंड, उराँव, यारू, मुण्डा, भील, कोटा, परजा, भटरा इत्यादि।

(4) चतुर्थ श्रेणी के अन्तर्गत उन जनजातियों को रखा जा सकता है जो कि उद्योगों की ओर आकर्षित हुई हैं। विशेष रूप से बिहार, बंगाल तथा असम की जनजातियाँ अपने परम्परागत व्यवसायों को छोड़कर औद्योगिक प्रतिष्ठानों में कार्य की तलाश में आने लगी हैं। सन्थाल, हो, मुण्डा, असुर, भुइया, आदि जन-

जातियों के लोग औद्योगिक श्रमिक के रूप में कार्य करने के लिए शहरी क्षेत्रों की ओर आते हैं ।

डॉ. भजमदार ने अपनी पुस्तक 'दि रीसेस एण्ड कल्चर्स ऑफ इण्डिया' में विभिन्न जनजातियों के आर्थिक स्तर का उल्लेख निम्न तालिका के रूप में किया है ।<sup>1</sup>

### जनजातियों का आर्थिक स्तर

स्थान	शिकार एवं साध सधय की व्यवस्था	स्थानान्तरण, पेड़ काटना, निर्माण, इत्यादि	स्थायी कृषक (जो जान- घरो को पालते हैं), मुर्गी पालन, कपड़ा बुनना, वर्तन निर्माण, आदि
उत्तर प्रदेश	राजी	कोरवा, सहरिया, मुझ्या, खारवार	घारू, मजही, बिण्ड, बोंवसा, खस, कोल
बिहार	लडिषा, विरहो	कोरवा, भसुर	मुण्डा, हो, तमारिया, उराँव
बंगाल	कुकी	गारो, माल पहाड़िया	पोलिया, सघाल
मध्य प्रदेश	हिलमाडिया	मूरिया, दण्डामी, माडिया, गोड,	परजा, भारत
असम	कुकी, कोन्थक, नागा	नागा, गारो	खासी, मनीपुरी
मद्रास	कोया, कोन्टारेडु, पानियान, कादर, हिलपान्तराम	कोड, कुरुवा, गोड सोरा, मुण्डावान	बदागा, कारा, इरुला, परजा
उड़ीसा	ज्वांग	सोरा	—
मद्रासाष्ट्र	—	—	भील, गोड

वर्तमान समय में सवार एवं आवागमन के साधनों का विकास होने के साथ-साथ जनजातियों का अन्य लोगों के साथ सम्पर्क स्थापित हो गया है और वे अपने परम्परागत व्यवसायों पर ही आश्रित न होकर अन्य नए व्यवसायों को अपनाने लगे हैं । शिक्षा के प्रसार ने जनजातीय लोगों को विभिन्न व्यवसायों में प्रवेश पाने के योग्य बना दिया है जैसे—अध्यापक, डॉक्टर, इंजीनियर व अन्य राजकीय पदों को प्राप्त करने के लिए वे लोग वीक्षित योग्यता प्राप्त करने लगे हैं । अतः किसी एक जनजाति को व्यवसाय विभाजन की एक निश्चित श्रृंखला में रखना कठिन है क्योंकि परम्परागत व्यवसाय के साथ साथ अन्य व्यवसाय भी वे लोग अपनाने लगे हैं । जैसे भोटान्त प्रदेश की महिलाएँ जो कि कपड़ा बुनने व दरी-कालीन बनाने एवं काढ़ने में निपुण मानी जाती हैं, अब विद्यालयों में प्रापट

टीचर हो गई हैं तथा लघु उद्योगों में कार्य करने लग गई हैं। इस प्रकार नौकरी के साथ-साथ व्यवसाय के समय घर में बुनने व काढ़ने का कार्य करने से उनकी आय में वृद्धि हो जाती है। इसके साथ ही साथ भोटिया लोग भेड़ों को पालते हैं, उनमें सामान दोहर एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचाते हैं व वस्तु विनिमय-प्रथा को निभाते हैं जो कि इनका परम्परागत व्यवसाय रहा है। ये लोग खाना-बदोशी जीवन भी व्यतीत करते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि उपरोक्त व्यावसायिक वर्गीकरण अब कठोर रूप में नहीं रह गया है। वस्तु-विनिमय की व्यवस्था का अब धीरे-धीरे ह्रास होता जा रहा है। फिर भी उपरोक्त वर्गीकरण को मोटे तौर पर स्वीकार किया जा सकता है।

### (5) विकास के स्तर के आधार पर जनजातियों का वर्गीकरण

(Classification of Tribes on the Basis of Level of Development)

आदिवासियों को विकास के विभिन्न स्तरों पर रखा जा सकता है। ग्रामीण तथा नारीय समूहों से दूरी के आधार पर उन्हें विभिन्न व्यवस्थाओं में वर्गीकृत किया जा सकता है। कुछ जनजातियाँ सम्य जातियों के अधिक निकट सम्पर्क में आ गई हैं तथा कुछ पर्याप्त दूरी पर हैं। एल्विन ने सांस्कृतिक सम्पर्क के आधार पर भारतीय आदिवासियों को चार भागों में विभक्त किया। प्रत्येक भाग सम्यता के स्तर को इंगित करता है—

(1) प्रथम स्तर में एल्विन ने उन आदिवासियों को रखा जो कि सच्चे अर्थों में 'जनजातीय लोग' हैं जैसे—उड़ीसा के उवाँण, बस्तर के पहाड़ी, माड़िया, गिदाबा, तथा बोदा को इस श्रेणी में उसने रखा है। इनका सामाजिक संगठन परम्परागत स्वरूप युक्त है। एल्विन ने इनकी निम्न विशेषताओं का उल्लेख किया है—

- (अ) ये लोग अधिकतर लघु बनाकर रहते हैं तथा सामुदायिक जीवन व्यतीत करते हैं।
- (ब) अर्थव्यवस्था व्यक्तिगत न होकर सामुदायिक है।
- (स) कृषि की प्राचीनतम प्रणाली-स्थानान्तरण कृषि का पालन किया जाता है जो कि धार्मिक विश्वास एवं परम्पराओं द्वारा पूर्ण रूप में समर्थित है।
- (द) ये लोग सरल ईमानदार तथा बाहरी लोगों से बहुत कम सम्पर्क रखते हैं।

(2) दूसरी श्रेणी में एल्विन ने माड़िया, भूमिया, विजवार तथा बंगा का उल्लेख किया है जिनमें अब परिवर्तन आने लगे हैं।

इनकी मुख्य विशेषताएँ निम्नलिखित हैं—

- (अ) ग्रामीण जीवन प्रायः व्यक्ति-प्रधान होता जा रहा है।
- (ब) गरीबी-भ्रमों का भेदभाव बढ़ता जा रहा है।

(स) स्थानान्तरण कृपि, जो कि जीवन का एक भाग था, अब मात्र एक आदत के रूप में रह गई है।

(द) प्रथम वर्ग की अपेक्षा ये लोग बाहरी लोगों के अधिक सम्पर्क में आने लगे हैं। ये निकट के बाजारों में भी जाते हैं तथा वस्त्रों का अधिक प्रयोग करते हैं।

(3) तीसरी श्रेणी के लोगों की समस्या सर्वाधिक है। बाहरी सम्पर्क के परिणामस्वरूप अनेक सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तन आने लगे हैं। ये पारम्परिकता का त्याग करने लगे हैं तथा बाहरी जगत से अधिकाधिक प्रभावित हो जा रहे हैं।

(4) चौथी श्रेणी में एस्विन ने प्राचीन सामन्त तथा जमींदार जैसे भोल मुडिया, नागा, सरदार, गाड, राजा, कोरकू, सामन्त, धनी सवाल, डराँव नेता, सभ्य मुण्डा आदि को रखा है। ये जनजातीय नाम, गोत्र तथा धर्म की कुछ विशेषताओं के अतिरिक्त पूर्ण रूप से आधुनिकता में प्रवेश कर रहे हैं, हिन्दू धर्म स्वीकार कर चुके हैं, तथा सामाजिक-आर्थिक जीवन को अधिक उन्नत बना चुके हैं। ये आधुनिक सभ्यता से सर्वाधिक प्रभावित हुए हैं। एस्विन का कथन था कि प्रथम श्रेणी के जनजातियों की कोई समस्याएँ नहीं हैं।

डी एम मजूमदार ने इस बात का खण्डन किया है। उसने जनजातीय संस्कृति का दो श्रेणियों में रखा है—

(1) आत्मसात्कृत

(2) अनुकूलित।

प्रथम के अन्तर्गत वे जनजातियाँ आती हैं जिनकी संस्कृति पूर्ण रूप से सभ्य जातियों में समा गई है तथा अनुकूलित जनजातियाँ वे हैं जो कि सम्पर्क में आने वाली संस्कृतियों का अनुकूलन कर रही हैं। मजूमदार ने एक वर्गीकरण प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार आदिवासियों का ती. समूहों में रखा है—

(1) वे आदिवासी जो कि ग्रामीण नगरीय समूहों से सांस्कृतिक दृष्टि से बहुत दूर हैं, जो कि इनके सम्पर्क में अभी तक नहीं आ पाए हैं।

(2) वे जो ग्रामीण-नगरीय समूहों की संस्कृति से प्रभावित हैं, जिसके परिणामस्वरूप उनके जीवन में असुविधाएँ एवं समस्याएँ उत्पन्न हुई हैं।

(3) वे जनजातियाँ जो कि ग्रामीण-नगरीय समूहों के साथ सम्पर्क में आने के परिणामस्वरूप कोई असुविधा एवं समस्या का सामना नहीं कर रही हैं।

1952 में कलकत्ता में आयोजित भारतीय समाज कार्य सम्मेलन में एक जनजातीय वत्पाण समिति का गठन किया गया जिसने भारतीय जनजातियों को निम्न सांस्कृतिक श्रेणियों में विभक्त किया—

(1) जनजातीय समुदाय—जो कि अभी तक अग्रम्य प्रदेशों में निवास करती है तथा जीवन की प्राचीन विधियों का पालन करती है।

(2) अर्थ जनजातीय समुदाय जो कि अब निकट के गाँवों में स्थायी रूप से रहने लगे हैं तथा जिन्होंने कृषि एवं सम्बद्ध व्यवसायों को अपना लिया है।

(3) संस्कृति-प्रभावित जनजातीय समुदाय अर्थात् वे जनजातियाँ जो कि अब कस्बों तथा नगरों की ओर आने लगी हैं तथा उद्योग एवं व्यावसायिक कार्य करने लगी हैं। इन लोगों ने आधुनिक सांस्कृतिक लक्षणों को अपना लिया है।

(4) पूर्ण आत्मसात्कृत जनजातीय समुदाय अर्थात् जो कि अपना जनजातीय अस्तित्व सबभग खो चुकी हैं तथा सम्य समाजों के साथ आत्मसात्करण कर चुकी हैं।

जी. एस. घुर्वे ने अपनी कृति 'दि शिड्यूल्ड ट्राइब्स' में भारतीय जनजातियों को तीन वर्गों में विभाजित किया है—

(अ) वे आदिवासी जिन्होंने सकलतापूर्वक युद्ध लड़ा है तथा जो हिन्दू समाज के अन्दर भी पर्याप्त उच्च स्तर वाले माने जाते हैं।

(ब) वे आदिवासी समुदाय जो कि आंशिक रूप से हिन्दू समाज के भ्रग बन गए हैं अथवा हिन्दुओं जैसे हो गए हैं अथवा हिन्दुओं के निकट सम्पर्क में आ गए हैं।

(स) इस श्रेणी में पर्वतीय प्रदेशों में रहने वाली वे जनजातियाँ आती हैं, जिन्होंने ऐसी बाहरी संस्कृतियों, जिन्होंने उनकी सीमाओं पर दबाव डाला है, का विरोध करने में अपनी सामर्थ्य का परिचय दिया है।

### जनजातीय समाजों की समस्याएँ

#### (Problems of Tribal Societies)

जब तक हम जनजातीय जीवन की सामान्य विशेषताएँ एवं भारतीय जनजातीय जीवन के सामान्य आर्थिक विकास स्तर से अवगत नहीं हो जाते, हमें उनकी समस्याओं को समझने में कठिनाई होगी। उपरोक्त विवरण हमें भारतीय जनजातीय जीवन, उनका सामान्य वितरण, विकास के विभिन्न स्तरों के बारे में प्रारम्भिक जानकारी प्रदान करेगा।

जनजातीय समाजों की समस्याएँ गैर-जनजातीय समाजों की समस्याओं की तुलना में पर्याप्त मात्रा में भिन्न हैं। यद्यपि गैर-जनजातीय समाजों की तरह की अनेक समस्याएँ जनजातीय समाजों में भी व्याप्त हैं, परन्तु बतियय समस्याएँ ऐसी हैं जो कि जनजातीय जीवन व्यवस्था, उनका सामाजिक जीवन, उनका पृथक्त्व, उनके धर्म, जादू, रीति-रिवाज एवं परम्पराओं की देन हैं जिनका कि नीचे विस्तार-पूर्वक उल्लेख किया गया है।

मई, 1972 में विज्ञान भवन, नई दिल्ली में इण्डियन इन्स्टीट्यूट ऑफ एडवान्स्ड स्टडीज, शिमला तथा भारतीय सामाजिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली

के संयुक्त तत्वादधान में हुई समाज मानव-वैज्ञानिकों की गोष्ठी न जनजातियों की समस्याओं की पहचान या चिन्ता के निम्न बिन्दुओं में की है—

(1) देश की राजनीतिक प्रक्रियाओं में भाग लेने के परिणामस्वरूप उत्पन्न आदिवासी समस्याएँ

(क) नवीन राजनीतिक संस्कृति का उद्गम तथा इसके संगठनात्मक तथा विघटनात्मक पहलू,

(ख) पृथक्ता और अज्ञाति में वृद्धि ।

(2) देश की आर्थिक प्रक्रियाओं में जनजातियों के भाग लेने के फलस्वरूप उत्पन्न समस्याएँ

(क) बाजार अर्थव्यवस्था का जनजातियों की परम्परागत अर्थव्यवस्था पर प्रभाव,

(ख) भूमि समस्याएँ,

(ग) जनजातियों और औद्योगीकरण की समस्या,

(घ) जनजातियों और नवीन आर्थिक व्यवस्था,

(ङ) जनजातियों द्वारा परम्परागत व्यवसायों की अपनाना ।

(3) देश की सांस्कृतिक प्रक्रियाओं में जन-जातियों के भाग लेने के परिणामस्वरूप उत्पन्न समस्याएँ

(क) सामाजिक, सांस्कृतिक अस्तित्व का अभाव,

(ख) अन्य वर्गों के साथ समानता,

(ग) जनजातीय समूह के नवीन स्वरूप का उद्गम,

(घ) प्रकट और प्रच्छन्न तनाव व संघर्ष ।

समाज वैज्ञानिकों के अनुसार आदिवासियों की समस्याओं का जो खुलासा हमन ऊपर दिया है इससे स्पष्ट है कि आदिवासियों की अधिकांश समस्याएँ वे हैं, जो आज के सामाजिक परिवर्तन के परिणामस्वरूप आई हैं। एडवार्ड स्टडीज, शिमला के तत्वावधान में हुई एक और गोष्ठी ने भारतीय जनजातियों की समस्याओं का विस्तृत विवेचन किया। इस गोष्ठी में हुई गतिविधियों को अब पुस्तक रूप में (टाइबल सिन्सुएसन इन इण्डिया) प्रकाशित किया गया है। इस गोष्ठी के अनुसार आदिवासियों की मुख्य रूप से निम्नलिखित समस्याएँ हैं—

(1) सीमान्त क्षेत्र जैसे भोजौराम, अरुणाचल, नागालैंड, असम आदि पहाड़ी क्षेत्रों में रहने वाली जनजातियों की समस्या राजनीतिक चेतना और संचार व्यवस्था के कारण उत्पन्न समस्याएँ हैं। ये आदिवासी समूह अपने स्वयं के अस्तित्व के प्रति चेतन हो गए हैं और इस कारण क्षेत्रीय स्वायत्तता की मांगें कम या अधिक रूप में इन समूहों ने रखी हैं। यह एक राष्ट्रीय समस्या है, इसलिए कि इससे राष्ट्र की सार्वभौमिकता को अर्थ देने का नय बना रहता है।

(2) संविधान आदिवासियों को सामाजिक सुरक्षा प्रदान करता है। उनके विकास का वादा करता है। आज आदिवासियों का भोग हो रहा है। इनके

जीविकोपार्जन के मुख्य दो स्रोत हैं—भूमि और जल। भूमि के सम्बन्ध में आदिवासियों के हित के लिए नई पट्टेदारी व्यवस्था बनानी चाहिए तथा आदिवासियों की आवश्यकताओं को देखकर देश की नवीन राष्ट्रीय जंगल नीति बनानी चाहिए।

(3) जनजातियों की समस्याओं का एक और स्रोत बाँध तथा भारी सयंत्रों और कारखानों की स्थापना से होने वाला विस्थापन है। भिलाई के इस्पात सयंत्र ने जनजातियों की एक बहुत बड़ी दस्ती को विस्थापित कर दिया। इसी तरह राजस्थान में माही नदी पर बनने वाले बजाज सागर बाँध से कई जनजातियों के विस्थापित होने की समस्या उत्पन्न हुई है। उनके गाँव और जमीन पानी में डूब जाएंगे। विस्थापन की स्थिति में जनजातियों के सामने पुनर्वास की समस्या आ जाती है। इसका समुचित निराकरण होना चाहिए।

(4) वे आदिवासी जिन्होंने परम्परागत कृषि को छोड़कर नए धंधों को अपनाया है, उन्हें आर्थिक सहायता मिलनी चाहिए। ऐसे आदिवासी नवीन अर्थव्यवस्था में नए उद्यमकर्त्ता हैं। उन्होंने साहूकारी की भी अपनाया है। ये नए उद्यमकर्त्ता अपने स्वयं के समूह के सदस्यों के लिए शोषक सिद्ध हुए हैं। यह आदिवासियों में होने वाले सामाजिक परिवर्तन से उत्पन्न समस्या है।

(5) हमारा यह देश बहुत विशाल है। यहाँ एकाधिकार संस्कृतियाँ हैं। औद्योगीकरण और शहरीकरण की प्रक्रियाओं के कारण स्थानीय तथा सामाजिक गतिशीलता बढ़ गई है। इस सन्दर्भ में जनजातियों की बहुत बड़ी समस्या उनके एकीकरण की है। ये समूह अपनी स्वतन्त्र संस्कृति के अस्तित्व को रक्षक भी राष्ट्रीय जीवन की मुख्य धारा में आ सकते हैं। एकीकरण की इस प्रक्रिया में संचार साधनों का बहुत बड़ा हाथ है। अतः एक ओर एकीकरण को प्राप्त करना तथा दूसरी ओर संचार साधनों को विकसित करना, जनजातियों के सन्दर्भ में बहुत बड़ी समस्या है।

प्रोफेसर जी एस धूर्त ने आदिवासियों की समस्याओं का विश्लेषणात्मक कार्य अपनी पुस्तक 'शिड्यूल्ड ट्राइब्स' में किया है। उन्होंने इस शताब्दी के तीसरे दशक में कहा था कि आदिवासी समस्या मूलतः खेतिहरों की समस्या है। जिस तरह हम किसानों की समस्याओं का हल निकालते हैं, वैसे ही आदिवासियों की समस्याओं का हल भी निकालना चाहिए। धूर्त तो आदिवासियों को पिछड़े हुए हिन्दू समझते हैं। उन्होंने आदिवासियों की समस्याओं को तीन श्रेणियों में रखा है—

- (1) प्रथम श्रेणी में आदिवासियों के वे समूह हैं जैसे कि राजगोड एवं अन्य, जिन्होंने एकीकरण की सहाई की सफलतापूर्वक लड़ ली है और जिन्हें समाज में प्रतिष्ठा का स्थान प्राप्त है।
- (2) दूसरी श्रेणी में वे समूह हैं जिनका आर्थिक रूप से हिन्दूकरण हो गया है और जो हिन्दुओं के निकट सम्पर्क में आ गए हैं।

(3) तीसरी धेणी में वे जनजातीय समूह हैं जो पहाड़ी क्षेत्र में रहते हैं और जिन्होंने दूसरी संस्कृतियों को स्वीकार करने में प्रतिरोध उत्पन्न किया है।

आदिवासियों की समस्याओं पर मानसवादी समाजशास्त्री ए. आर. देसाई (A R Desai) ने भी टिप्पणी की है। उसका कहना है कि जनजातियों की समस्याएँ कृषि मजदूरों, कृषकों और कारीगरों की समस्याओं जैसी हैं। ऐसी अवस्था में जनजातियों की समस्याओं को शोषण के मन्दर्भ में देखना चाहिए। मजदूर, किसान या कारीगर जहाँ कहीं काम करते हैं, नियोजक या मालिक उनका शोषण करते हैं। ऐसी अवस्था में मुख्य समस्या शोषण की है। वे लिखते हैं—

“बहुत सीधा-सादा सत्य यह है कि हमारी जनसंख्या का बहुत बड़ा भाग ऐसा है जो कृषि से जीविकोपार्जन करता है, और जिसका शोषण विभिन्न तरीकों से सहकारों, अनुपस्थित जमींदारों और बिचोलियों द्वारा होता है।”

प्रो ए आर देसाई की दृष्टि में जनजातियों की समस्या वस्तुतः आर्थिक एवं राजनीतिक है। समस्या यह नहीं है कि जनजातियों की विशिष्ट संस्कृति का क्या होगा, उनकी रग-बिरंगी पोशाक का क्या होगा? मदिरा और मांस से उन्मादित उनके नाच और गानों का क्या होगा? संस्कृति के सम्बन्ध में ये सब प्रश्न, जिनकी दुहाई कुछ समाज वैज्ञानिक देते हैं, बेमतलब हैं। संस्कृति के ये तत्व उनकी जीविका से बंधे हैं और आज उनकी जीविका ही सक्रमणकाल में है। अतः जनजातियों की मूलभूत समस्याएँ तो आर्थिक राजनीतिक ही हैं। जनजातियों को आज रोजगार की सुरक्षा चाहिए, उनका जीवन स्तर ऊँचा होना चाहिए, सम्पन्न जीवन की सुविधाएँ उन्हें प्राप्त होनी चाहिए, उन्हें शिक्षा चाहिए जिससे वे यह निर्णय कर सकें कि उनके कौनसे रीति-रिवाज उन्हें रखने चाहिए, और कौनसे छोड़ देने चाहिए। इस जागृति से ही वे यह निश्चय करेंगे कि उन्हें किन संस्कृतियों में मिलना है या जिनसे किसी संस्कृति में नहीं मिलना है। देसाई के अनुसार जनजातियों की समस्याओं का मूल आधार यही है कि उन्हें एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था दी जाए जो घवसरो की समानता पर स्थापित हो तथा शोषण-मुक्त हो।

डॉ श्यामचरण दुबे का कहना है कि जनजातियों की समस्या का स्वतन्त्र प्रतिरूप है। इस समस्या को प्रादेशिक तथा राष्ट्रीय हितों से सम्बद्ध एवं समन्वित करने की निश्चित कार्य-प्रणाली के रूप में देखा जाना चाहिए।

### जनजातीय समस्याओं के कारण

{ Causes of Scheduled Castes Problems }

दुर्गम स्थानों का होना—जनजातियाँ सामान्यतः ऐसे स्थानों पर रहती हैं जो एकांत में हैं एवं जहाँ तक पहुँचने के लिए यातायात एवं आवागमन के साधनों का अभाव रहा है। अत्यन्त दूरस्थ प्रदेशों में रहने के कारण तथा बाह्य प्रदेशों से आवागमन एवं यातायात की समुचित व्यवस्था न होने के कारण जनजातीय लोगों



को जीवनयापन के अधिकांश साधन स्वयं को जुटाने पड़ते हैं जो कि अपने आप में एक समस्या है। यदि स्वावलम्बी अर्थव्यवस्था होती तो समस्या अधिक जटिल न होती, परन्तु सारनों के अभाव के कारण ये सदैव आर्थिक एवं अन्य प्रकार की कठिनाइयों का सामना करते आए हैं। गैर-जनजातीय लोग भी इनके समस्या समाधान में इस कठिनाई की वजह से आज तक अपना अधिक योगदान नहीं दे पाए हैं। जनजातीय तथा सम्य जातियों के मध्य भौगोलिक दूरी ने सामाजिक दूरी (Social Distance) भी उत्पन्न कर दी परिणाम स्वरूप सम्य लोग जो कि अपेक्षाकृत रूप से एक उत्तम जीवन व्यतीत करते हैं, जनजातियों के प्रति अधिक उदार दृष्टिकोण नहीं बना पाए। दोनों ने ही एक दूसरे को शकापूर्ण दृष्टि से देखा। इस प्रकार हम देखते हैं कि भौगोलिक वसावट ने जनजातीय समाज में समस्याएँ उत्पन्न करने में अपना योगदान दिया।

जनजातीय समाजों में कुप्रथाओं का चलन तथा उनमें व्याप्त अंधविश्वास—चूँकि ये लोग काफी समय पश्चात् सम्य समाजों के साथ सम्पर्क में आए, उनके समाजों में आर्थिक विभिन्नता, अंधविश्वास, जादू टोने का प्रचलन तथा अनेक कारणों के फलस्वरूप कुछ कुप्रथाओं का चलन हुआ जिनका कि यहाँ पर उल्लेख किया जा रहा है।

स्वजाति-भक्षण/नरभक्षण (Cannibalism)—यह प्रथा अफ्रीका की कतिपय जनजातियों में, प्रोसिनिका (न्यूगिनी) तथा हडसन की खाड़ी के एस्किमो लोगों में पाई जाती थी। तिब्बत के कुछ आदिम लोग भी नर भक्षण करते थे। लेकिन सुपीरियर के इण्डियन्स (Amer Indians) भी प्रतीत में नरभक्षी थे।

सिर का शिकार (Head Hunting)—अनेक जनजातीय समाजों में मानव का प्रयत्न जीवित व्यक्ति का सिर काटकर लाना बहादुरी का प्रतीक समझा जाता था। उदाहरण के तौर पर अगामी नागाओं में (असम की एक जनजाति) तो यह कृत्य एक युवक के वैवाहिक अवसरों में, वृद्धि करता है। कहने का तात्पर्य यह है कि जनजातीय परम्परा के अनुसार एक लड़की जीवन साथी के रूप में उस युवक का वरण करना चाहती है जो कि सिर के शिकार में सफल रहा तथा इस प्रकार अपना शौर्य प्रदर्शन कर जनजातीय समाज में वह अपने लिए एक सम्मानपूर्ण स्थान बना पाया है।

मानव हत्या के उदाहरण अल्प भी देखने को मिलते हैं। किरगिज जनजाति के लोग कबीले के वृद्ध लोगों को (जब वे अपना जीवन यापन करने में असमर्थ हो जाते हैं), आर्थिक कठिनाइयों की वजह से दूर वन में जाकर छोड़ आते हैं जहाँ कि जंगली जानवर उन्हें मारकर अपना भोजन बना लेते हैं। इस प्रकार वे अपना आर्थिक भार कम करते हैं। धर्म एवं जादुई विश्वास भी अनेक जनजातियों में मानव हत्या का कारण बना है।

कार्य स्वच्छन्दता अथवा यौन साम्यवाद (Promiscuity or Sex Communism)—अनेक जनजातीय समाजों में विवाह से पूर्व प्रयत्न विवाह के

इतर भी यौन-सम्बन्धों का चलन पाया जाता है जिसे कि सम्य समाजों में अनैतिकता की सजा दी जाती है। कभी-कभी तो इस प्रकार के यौन-सम्बन्धों को जनजातियों की सामाजिक संस्थाएँ (Dormitories or Night Clubs) विधिवत् रूप से मान्यता प्रदान करती हैं। उदाहरण के रूप में मध्य प्रदेश की माडिया-मूडिया जनजातियों के घोटुल (Chonging Ghotuls) इसके उदाहरण हैं। इन जनजातियों के घोटुल (Ghotuls) इस बात को मानकर चलते हैं कि समस्त कबीले की स्त्रियाँ-कबीले की सम्पत्ति है तथा किसी एक व्यक्ति का उसमें विशेषाधिकार न हो, विवाह से पूर्व (Unmarried Boys or Girls) यदि कोई एक सड़का किसी एक सड़की के साथ घोटुल में तीन रोजसे अधिक समय तक देखा गया तो उसे दण्डित किया जाता है। यद्यपि इस एकाधिकार के विरुद्ध नियम अविवाहितों के लिए ही लागू है तो भी ये प्रथाएँ किसी भी सम्य समाज की दृष्टि में अनैतिक हैं। इन्हीं कुप्रथाओं की वजह से सम्य कही जाने वाली जातियाँ जनजातियों को घृणा एवं हीन दृष्टि से देखती हैं। यद्यपि जनजातीय युवाग्रह (घोटुल) अनेक महत्त्वपूर्ण भूमिकाएँ भी निभाते हैं, ये जनजाति की संस्कृति के धरोहर के रूप में हैं, कबीले की रक्षा, मनोरंजन, सहयोग सद्भावना के केन्द्र स्थल हैं परन्तु ये कतिपय व्याप्त कुरीतियाँ समस्या का कारण बन जाती हैं।

**कन्या (शिशु) हत्या का चलन (Female Infanticide)**—वैवाहिक समस्या एवं बाहरी शत्रुओं के भय से कुछ जनजातियों के लोगों में कन्या हत्या का चलन था। जैसे भारत में नीलगिरि के घासपास के कैबड-और इरुसा लोगों में कन्या हत्या का चलन पाया जाता था।

**जादू टोना एवं अंधविश्वास (Magic and Superstition)**—जनजातियों का जादू-टोना में अत्यधिक विश्वास रहा है। ये लोग जादू में धर्म से अधिक आस्था रखते हैं तथा उनकी यह मान्यता है कि जादू धर्म से अधिक शक्तिशाली (Powerful) है। इसकी वजह से अनेक जघम्य कुरीतियाँ जैसे मानव बलि आदि का चलन इन लोगों में अधिक है।

**विवाह संस्था में व्याप्त कुरीतियाँ**—जनजातीय समाज की विभिन्न संस्थाओं में व्याप्त कुरीतियाँ इनकी समस्याओं तथा इनके पिछड़ेपन का कारण रही हैं जैसे हरण विवाह (Marriage by Capture), सेवा विवाह, बहुपति-विवाह अनेक नवीन समस्याओं के कारण बने हैं। यहाँ पर सक्षिप्त में कुछ भारतीय जनजातियों में व्याप्त इन प्रथाओं का उल्लेख दिया गया है।

भारत की नागा, हो, भील, गोड तथा असम, बिहार व मध्य प्रदेश की अनेक जनजातियों में 'हरण विवाह' का चलन था, परन्तु राजकीय नियन्त्रण के फलस्वरूप इसमें कमी आई है। भारत के बाहर भी आस्ट्रेलिया की मेरी बोरो प्रदेश की जनजातियों, अमेरिका के रेड इण्डियन तथा एटिकमो जनजाति में भी अपहरण की प्रथा देखने में आई है।

सेवा विवाह (Marriage by Service) के अन्तर्गत पत्नीदान (Bride-Price) न दे सकने की स्थिति में बेगार कराने की प्रथा भारत में गोड, बंगा तथा बिरहोर जनजाति में देखने को मिलती है। काडा-बारा, चौखुटिया भूनिया कम सांकेतिक बाण विवाह, वास्तविक विवाह से पूर्व एक लड़की को यौन सम्बन्ध स्थापित करने की स्वयम्भूता प्रदान करता है। गारो कोन्गोम जनजाति में सम्पत्ति पर अधिकार बनाए रखने के लिए साम दामाद विवाह देखने को मिलता है जो कि जनजातियों के पिछड़ेपन तथा उनके समाज में व्याप्त नियमों का प्रतीक है। उत्तर प्रदेश के बकरोता के निकट का क्षेत्र जानसर बाबर के खस लोगो में बहुपति विवाह प्रणाली उन लोगो में व्याप्त यौन रोगों का कारण रही है। इसी प्रकार चोरी (Theft) करने का रिवाज भी अनेक जनजातियों में पाया जाता है। उदाहरण के रूप में रेड-इण्डियन्स में छोड़े की चोरी का रिवाज था, उत्तर प्रदेश के मिर्जापुर जिले की कोरूवा जनजाति में चोरी करना (कबीले से बाहर) प्रथागत था। इस प्रकार के उदाहरण अनेक भी पाए जाते हैं जो कि जनजातीय समाज को अधिक समस्याग्रस्त बनाने में सफल हुए हैं।

### जनजातियों की प्रमुख समस्याएँ (Main Problems of Tribals)

उपर्युक्त विवरण के आधार पर जनजातियों की कुछ प्रमुख समस्याओं का उल्लेख किया जा सकता है। जनजातियों की प्रमुख समस्याएँ निम्नलिखित हैं—

#### (1) आर्थिक समस्याएँ (Economic Problems)

जनजातीय लोगो का आर्थिक दृष्टिकोण गैर-जनजाति के लोगो के दृष्टिकोण से पर्याप्त भिन्नता लिए हुए है। लोग उपभोग की धर्मव्यवस्था में विश्वास करते हैं, संचय में नहीं। कल की परवाह नहीं करते। सरल, सादा जीवन व्यतीत करते हैं, उनकी टेक्नोलोजी भी सरल प्रकार की है। लेकिन इन लोगो को अपनी अनभिज्ञता के कारण तथा सम्पूर्ण रूप से प्रकृति पर ही आश्रित हानि के कारण आर्थिक विपदाओं का सामना करना पडा है। जनजातियों की आर्थिक समस्याओं की निम्न प्रकार से समझा जा सकता है—

(अ) गरीबी तथा ऋणग्रस्तता (Poverty and Indebtedness)—  
गरीबी इनकी सर्वाधिक जटिल समस्या है। प्रकृति की वस्तुओं का धीरे-धीरे ह्रास होने तथा उत्पादन की विधि से अनभिज्ञता इनकी गरीबी का कारण बनी।

दूसरे, बाह्य जगत् के साथ सम्पर्क के परिणामस्वरूप, जंगल के ठेकेदारो, सेठ साहूकारो ने इनका शोषण किया। इन्हें कर्ज देकर इनकी निरक्षरता, अज्ञानता का लाभ उठाकर इनसे मनमाना ब्याज वसूल किया तथा इस प्रकार इन्हें इतना अधिक ऋणग्रस्त बना दिया कि ये सदियों से ब्याज ही प्रदा करते आए हैं।

(ब) जनजातीय क्षेत्रों में जनसंख्या में वृद्धि (Population Growth in Tribal Areas)—जनजातीय जनसंख्या में वृद्धि भी इनकी समस्याओं का एक महत्वपूर्ण कारण रहा है। वन्य-सम्पदा एक और कम होती जा रही थी तथा दूसरी ओर जनसंख्या में वृद्धि हो रही थी, अतः स्वाभाविक था कि इनकी अधिक समस्याओं और अधिक जटिल स्वरूप धारण करती।

(स) भूमि का पतन तथा वन्य प्रदेशों की सम्पदा में इनके एकाधिकार की समाप्ति—ब्रिटिश सरकार ने जंगल कानून अधिनियम पारित कर जनजातियों के वनों में एकाधिकार को समाप्त कर इनकी अर्थ व्यवस्था को काफी ठेस पहुँचाई। यद्यपि जंगलों की सुरक्षा राष्ट्रीय एवं देश के हित में थी, परन्तु बदले में जनजातियों को जो कुछ दिया गया, जंगलों से बेदखल करके वह उनके सुचारु जीवन-यापन के लिए अपर्याप्त था। अनेक विद्वानों ने इस बात को महसूस किया है। हट्टन ने अपनी रचना 'मॉडर्न इण्डिया एण्ड वुड्स' में उल्लेख करते हुए कहा कि "इनकी सर्वाधिक उत्तम भूमि से बेदखल किया गया।" बैरियर एल्विन ने भी माना कि "इनकी समस्याओं का कारण इनका वनों तथा भूमि से वंचित होना है।"

(द) स्थान परिवर्तन कृषि (Shifting Cultivation)—इसे स्थान परिवर्तन कृषि, या भूमि कृषि अथवा कुल्हाड़े से की जाने वाली कृषि (Axe Cultivation) भी कहते हैं। इस पद्धति में हल के बजाय कुल्हाड़े का प्रयोग किया जाता है। पहाड़ी ढलानों में कुल्हाड़े से पेड़ व पौधों को काटकर उनमें घाग लगा दी जाती है तथा उस राख में बीज बोकर खेती की जाती है। पुनः दूसरी फसल के लिए यही विधि एक अन्य स्थान में दोहराई जाती है। इस प्रकार धीरे-धीरे जंगलों को काटकर कृषि की जाती है। इस प्रकार की कृषि का सर्वाधिक नकारात्मक प्रभाव जंगलों का अभाव एवं भूमि का कटाव है। भारत में बंगाल जनजाति तथा असम की अनेक जनजातियों में इसका चलन था। काफी प्रयास के पश्चात् बंगाली लोगों को हल से की जाने वाली कृषि के लिए तैयार किया जा सका क्योंकि वे लोग 'अरती' को 'माँ' समझते थे तथा हल से खेती करना माँ के सीने पर प्रहार करना समझते थे। सरकारी अधिकारियों ने जब इनकी भावनाओं को समझें बिना इस प्रकार की कृषि पर प्रतिबन्ध तथा वनों पर अपना नियन्त्रण किया तो अनेक जनजातीय कबीले भड़क उठे और उन्होंने विद्रोह किया। इस प्रकार हम देखते हैं कि कृषि की जनजातीय पद्धतियाँ उनके पिछड़ेपन का कारण रही हैं।

कृषि की नवीन विधियों के प्रति उदासीनता, जनजातियों के पिछड़ेपन का कारण रही है। इनका यह पिछड़ापन आज भी एक चुनौती बना हुआ है तथा अनेक योजनाओं के क्रियान्वयन के पश्चात् भी आज तक जनजातीय समाज को सम्यक् लोगों के समकक्ष नहीं लाया जा सका है।

## (2) बाह्य जगत् के साथ सम्पर्क एवं समस्याएँ

(Problems Related to Contact with Outer World)

विज्ञान तथा प्रौद्योगिकी के इस युग में जनजातियों को पृथक्त्व में नहीं रखा जा सकता है। यातायात एवं आवागमन के साधनों का प्रसार हुआ तथा ये लोग बाहरी जगत् के सम्पर्क में आए। यह सम्पर्क दो कारणों से हुआ—

(1) प्रथम तो जनजातीय क्षेत्रों में जनाधिक्य एवं जीवनयापन के साधनों के अभाव के परिणामस्वरूप ये लोग बाहरी प्रदेशों की ओर आए।

(2) दूसरे, बाहरी जीवन के साथ सम्पर्क ने इन्हें प्रभावित किया प्रत्यक्ष जनजाति के लोग गैर-जनजाति के लोगों के साथ सम्पर्क में आए। इस सम्पर्क के परिणाम स्वरूप जनजातीय समाज अनेक समस्याओं का केन्द्र-बिन्दु बना जिसका कि आगे उल्लेख किया गया है।

### जनजाति के लोगों का शोषण

जंगलों के ठेकेदार, सरकारी कर्मचारी, सेठ साहूकारों ने इनका शोषण करने में किसी भी प्रकार की कसर शेष नहीं रखी। ठेकेदारों ने कम मजदूरी देकर इनसे काम लिए, सरकारी कर्मचारियों ने इनके साथ उदारतापूर्ण व्यवहार नहीं किया। महाजन तथा सेठ साहूकारों ने इन लोगों को कर्जा देकर इनसे मनमाना ब्याज वसूल किया। अनेक अवसरों पर इनकी जमीनें हड़प ली गईं।

ब्राह्मणों व पण्डितों ने इनकी जाति-व्यवस्था में शामिल करने तथा जाति शृङ्खला में उच्च स्तर पर रखने का लालच देकर मनमाना रूप से इनसे लेकर इनकी नकली वशावतियाँ बनवाईं। दूसरी ओर, सामान्य हिन्दुओं ने इन्हें घृणा की दृष्टि से देखा तथा इन्हें हिन्दू वर्ण-व्यवस्था के निम्नतम शोषण में ही स्थान मिल पाया। इस सम्पर्क का परिणाम तथा हिन्दुओं के साथ निकट सम्पर्क एवं हिन्दुओं में निम्नतम जातीय स्तर के लोगों का इनके द्वारा अनुकरण किए जाने से इन लोगों के समाज में अनेक निम्नलिखित कुरीतियाँ प्रवेश कर गईं जो कि हिन्दुओं के सम्पर्क का परिणाम थी—

(अ) बाल-विवाह—सामान्यतया आदिम समाज में बाल विवाह का चयन नहीं था पर हिन्दू समाज से सम्पर्क ने विवाह की आयु में कमी कर दी तथा धीरे-धीरे बाल-विवाह का प्रचलन बढ़ा।

(ब) कन्या भूत्य/स्त्री धन—निम्न हिन्दुओं में व्याप्त कन्या मूल्य, स्त्रीधन की पृथा धीरे-धीरे जनजातीय समाजों में भी फैलती गई।

(स) दहेज प्रथा—वे जनजातियाँ जो उच्च जातियों का अनुकरण कर रही थी, अथवा जिन्होंने जातीय पदसोपान श्रम में उच्च स्थान पान में सफलता प्राप्त की थी, वे दहेज प्रथा की समस्या से अपने आप को मुक्त नहीं कर सके।

(द) पुत्र-पुत्रियों की वैवाहिक स्वतन्त्रता का हनन—विवाह में माता-पिता का हस्तक्षेप बढ़ने लगा और स्वेच्छा में विवाह का चयन धीरे-धीरे समाप्त होता गया। साथ ही अब बाल विवाह का रिवाज अस्तित्व में आया तो स्वेच्छा का प्रश्न ही नहीं उठता था।

(इ) महिलाओं की निम्न स्थिति—जनजातीय समाज में स्त्रियों को पुरुषों के समकक्ष स्थान प्राप्त था। हिन्दू समाज से सम्पर्क के परिणामस्वरूप स्त्रियों की स्थिति में गिरावट आई। उनके अधिकारों का हनन हुआ। इनकी चल सम्पत्ति की भाँति खरीदा व बेचा जाने लगा।

(ई) युवाग्रहों का पतन—जनजातीय युवाग्रहों (Dormitories) का पतन हुआ। यह जनजातीय संस्कृति, कला व मनोरंजन के केन्द्र स्थान थे। इनमें व्याप्त कुरीतियों को समाप्त कर सुधार लाने की आवश्यकता थी न कि उनको बन्द करने की। इस प्रकार जनजातीय कला, संस्कृति एवं मौखिक साहित्य सम्पर्क के परिणामस्वरूप नकारात्मक रूप से प्रभावित हुआ।

(उ) सम्य जातियों का इनके प्रति उपेक्षित दृष्टिकोण—सम्य जाति के लोगों का दृष्टिकोण जनजातियों के प्रति उपेक्षा का रहा। उन्होंने जनजाति के लोगों को हीन दृष्टि से देखा जिससे जनजातियों के लोगों में हीनता की भावना पैदा हुई। इस प्रकार हम देखते हैं कि बाहरी जगत् के साथ जनजातियों का सम्पर्क इनकी समस्याओं में वृद्धि का एक प्रमुख कारण रहा है।

### (3) ईसाई मिशनरियों की भूमिका

#### (Role of Christian Missionaries)

अंग्रेजी काल में ही मिशनरियों ने जनजातीय क्षेत्रों में कल्याण एवं सुधार का वाना (भाषरण) पहनकर, जनजातियों का धर्म परिवर्तन कर उन्हें एक नवीन स्थिति में लाकर खड़ा कर दिया। यद्यपि हिन्दू समाज ने भी उनके साथ न्याय नहीं किया था क्योंकि उन्होंने जनजातीय लोगों को अछूतों के समकक्ष रख दिया था, पर मिशनरियाँ सुधारवादी संस्था के रूप में कार्य करें और धार्मिकताओं की आर्थिक लाभ देकर ईसाई बना दें, यह उनकी समस्या का समाधान नहीं था। मनजाने में, बिना निश्चित विश्वास के इनका धर्म परिवर्तन करना, समस्या में कमी करने के बजाय, वृद्धि करना ही रहा। इसमें जनजातियों में पूजकतावादी तत्व का प्रसार हुआ, जिसके लिए उन्होंने सधर्प भी किया। इस प्रकार मिशनरियों के धर्म परिवर्तन करने की नीति ने भी जनजातियों की समस्या में वृद्धि ही की।

### (4) शिक्षा की कमी (Lack of Education)

अशिक्षा इनकी समस्याओं की जड़ रही है। इनका अज्ञान, बाहरी जगत् के लोगों द्वारा इनका शोषण इनके अशिक्षित होने के ही परिणाम है। इनकी समस्याओं को हल करने का सर्वोत्तम उपाय जनजातीय क्षेत्रों में वांछित शिक्षा का प्रसार, हो सकता है।

## (5) स्वास्थ्य एवं उपचार की समस्या (Health Problem)

जनजातीय समाज जादू-टोनों में अत्यधिक विश्वास करता है तथा जादू टोना ही उपचार का माध्यम इनके समाजों में बना हुआ है। यद्यपि जंगली जड़ी-बूटियों आदि का भी प्रयोग किया जाता है, परन्तु अन्धविश्वास सर्वोपरि है। अतः आज के विज्ञान के युग में इस अन्धविश्वास को समाप्त कर उन्हें चिकित्सा एवं उपचार को नवीन पद्धतियों से अवगत कराना आवश्यक है।

## (6) प्रशासनिक समस्याएँ (Administrative Problems)

जनजातीय क्षेत्रों में प्रशासन की समस्या भी अपने आप में एक जटिल समस्या है। जनजातीय क्षेत्रों में जिन प्रशासनिक कर्मचारियों को भेजा जाता है तथा जो लोग सुधार एवं प्रशासन हेतु इन क्षेत्रों में भेजे जाते हैं, कभी कभी वे समस्याओं के समाधान के बजाय उनमें वृद्धि करते हैं, इसका कारण यह है कि वे कुशल कर्मचारी होते हुए भी जनजातीय जीवन एवं संस्कृति से अनभिज्ञ होते हैं। जनजातीय संस्कृति, उनका सांस्कृतिक स्तर, उनकी भावनाएँ एवं सवेग तथा उनके जीवन दृष्टिकोण के विपरीत उन पर कोई बात थोपने का तात्पर्य प्रशासन के विरुद्ध विरोध मोल लेना होगा। यह कटु अनुभव यूरोप के लोगों को अपने उपनिवेशों की प्रशासनिक व्यवस्था के दौरान हुआ है। भारत में भी जब जंगल संरक्षण कानून अधिनियम तथा इसी प्रकार के अन्य नियम जनजातीय समाजों के लिए लागू किए गए तो प्रशासन के लिए खतरा उत्पन्न हो गया था। जनजातीय लोग बगावत करने पर उतारू हो गए थे तथा सरकारी कर्मचारी जनजातीय प्रदेशों में अकेले जाने में भी घबराते थे, अतः मानवशास्त्रीय ज्ञान जनजातीय क्षेत्र में सफल प्रशासन के लिए अत्यन्त आवश्यक है। मानवशास्त्री प्रशासन के क्षेत्र में अपने ज्ञान तथा अनुभव के आधार पर प्रशासकों को वस्तु की वास्तविकता से अवगत कराकर उन्हें सही राय दे सकते हैं तथा इस प्रकार जनजातीय समाज की समस्याओं का निराकरण करने में उनका महत्वपूर्ण योगदान हो सकता है।

## (7) आत्मसात्करण तथा एकीकरण की समस्या

### (Problem of Assimilation and Integration)

आत्मसात्करण की प्रक्रिया कोई नवीन नहीं अपितु हजारों वर्षों से चली आ रही है। जनजातीय समाज के लोगों को आज एक पृथक् इकाई के रूप में नहीं रखा जा सकता है। वृहत् समाज के साथ तादात्म्य ही इनकी समस्याओं के समाधान का कारण बन सकता है। जनजाति के बाहरी समाज के साथ सम्पर्क के बारे में मतान्तर रहे हैं। कुछ विद्वानों की यह मान्यता रही है कि जनजातियों का बाहरी लोगों के साथ सम्पर्क न हो जिससे कि इन्हें सुरक्षित रखा जा सके।

दूसरी धारणा इसके विपरीत है, जो प्रतिपादक है। उनका कहना है कि जनजातियों का गैर-जनजाति के लोगों के साथ पूर्ण रूप से आत्मसात् हो जाना चाहिए।

तीसरी धारणा उन लोगों की है जो कि जनजातीय जीवन के अस्तित्व को बनाए रखते हुए भी भारतीय समाज के साथ उनका एकीकरण करना चाहते हैं। एकीकरण का तात्पर्य यह नहीं है कि जनजातीय जीवन की विशेषताओं को समाप्त कर दिया जाए। इस प्रक्रिया को रोका नहीं जा सकता है परन्तु एकीकरण की प्रक्रिया में जनजातियों के सर्वेसो एव उनकी भावनाओं को ठेस न पहुँचे, यह बात ध्यान में रखने की है। हम आज उन्हें पृथक्त्व में रखने की कल्पना भी नहीं कर सकते हैं तथा न ही उनको जनजातीय जीवन की विशेषताओं को समाप्त करने अथवा उन्हें बनाए रखने के लिए विवश कर सकते हैं। मात्र एक मार्गदर्शक का काम किया जा सकता है। यद्यपि उन प्रवृत्तियों व कुप्रथाओं पर प्रतिबन्ध आवश्यक है जो कि जनजातीय समाज एवं राष्ट्रीय हित के प्रतिकूल हैं। शिक्षा का प्रसार, जनजातीय क्षेत्रों की आर्थिक उन्नति उन्हें एकीकरण के मार्ग की ओर उन्मुख करेगी। शिक्षा के प्रसार के परिणामस्वरूप, सम्पर्क की वजह से उत्पन्न नकारात्मक प्रवृत्तियों का अनुकरण स्वतः ही कम हो जाएगा।

इस प्रकार जनजातीय समाज की समस्याएँ आन्तरिक एवं बाह्य कारणों के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुई हैं जिनका समाधान जनजातीय समाज के हित की दृष्टि से एवं राष्ट्र के हित की दृष्टि से आवश्यक है।

### जनजातियों की समस्याओं के समाधान के सुझाव (Suggestions of Removing Problems for the Tribes)

#### (क) आर्थिक समस्याओं का समाधान

जनजातियों की आर्थिक दशा सुधारने के लिए निम्नलिखित उपाय प्रपेक्षित हैं—

1 जनजातियों के प्रत्येक परिवार को कृषि के लिए पर्याप्त भूमि दी जानी चाहिए और साथ ही अच्छी संती करने के तरीकों की शिक्षा भी दी जानी चाहिए।

2 कृषि सम्बन्धी ग्रन्थविश्वासों से छुटकारा दिलवाने के लिए जनजातियों में समुचित प्रचार किया जाना चाहिए।

3 कृषि के लिए खाद, बीज और अन्य कृषि-उपकरण सुलभ किए जाने चाहिए। आवश्यकतानुसार आर्थिक सहायता भी दी जानी चाहिए।

4 स्थानान्तरित कृषि का प्रवर्धन किया जाना चाहिए। इस सम्बन्ध में आसाम, उड़ीसा तथा मध्य प्रदेश की जनजातियों के प्रति विशेष ध्यान दिया जाना आवश्यक है।

5 वा-विभाग को चाहिए कि वह वन्य सम्पत्ति के श्रेष्ठतम प्रयोग के सम्बन्ध में जनजातियों को उचित शिक्षा दे।

6 जनजातियों को लघु उद्योग धन्धों तथा गृह उद्योग-धन्धों की उचित शिक्षा दी जानी चाहिए ताकि वे इन कार्यों को भली प्रकार कर सकें और भरण-पोषण के लिए आवश्यक धनोपार्जन कर सकें। इन उद्योग-धन्धों के लिए भी सरकार द्वारा आर्थिक सहायता दी जानी चाहिए।



7. जनजातीय क्षेत्र के श्रमिकों की स्थिति को सुधारने की ओर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए। यहाँ काम के घण्टे और वेतन निश्चित किया जाना चाहिए तथा काम करने की अच्छी दशाओं की ओर भी ध्यान देना चाहिए।

8. जिन औद्योगिक केन्द्रों में जनजाति के लोग ज्यादा काम करते हैं, श्रमिक कल्याण कार्य अधिक विस्तृत रूप से होने चाहिए।

9. जनजातीय क्षेत्रों में सहकारी समितियों को प्रोत्साहित किया जाना चाहिए।

10. जनजातीय छात्रों और छात्राओं दोनों की शिक्षा की ओर ध्यान दिया जाना चाहिए जिससे वे सरकारी सेवा भी कर सकें।

11. ऐसी प्रथाओं को कानूनन प्रभावी रूप में समाप्त कर दिया जाना चाहिए जो जनजातियों को बेगार करने को बाध्य करती हैं। यह एक शोचनीय बात है कि राजस्थान में सागरी प्रथा और उड़ीसा में मोटी प्रथा कानूनन समाप्त होने पर भी व्यवहार में प्रचलित है।

12. जनजातियों को आर्थिक सहायता के अतिरिक्त बिना ब्याज के ऋण देने की व्यवस्था भी होनी चाहिए ताकि वे महाजनों और साहूकारों के शोषण से बच सकें।

### (ख) सामाजिक समस्याओं का समाधान

1. व्यवहार में देखा गया है कि बाल-विवाह प्रथा कानून द्वारा समाप्त नहीं की जा सकी है, हाँ अकुश अवश्य लगा है। बाल-विवाह की कुप्रथा को समाप्त करने के लिए जनमत तैयार किया जाना चाहिए।

2. कन्या-मृत्यु की प्रथा को भी लोकमत के माध्यम से ही दूर किया जा सकता है।

3. शहरों में मकानों की व्यवस्था होनी चाहिए ताकि जनजातीय श्रमिक अपने परिवारों के साथ वहाँ रह सकें।

4. जनजातीय लोगों की आर्थिक दशा अच्छी होने पर वेश्यावृत्ति पर अपने आप ही प्रभावी अकुश लग सकेगा।

5. युवागृहों को सक्रिय रूप से पुनर्जीवित किया जाना चाहिए और उन्हीं के द्वारा जनजातीय लड़कों तथा लड़कियों की शिक्षा की व्यवस्था होनी चाहिए।

6. सामाजिक चेतना के प्रसार और सामाजिक कुरीतियों के निवारण के लिए जनजातीय क्षेत्रों में उदार और धैर्यवान कार्यकर्त्ता भेजे जाने चाहिए।

### (ग) स्वास्थ्य सम्बन्धी समस्याओं का समाधान

1. जनजातीय क्षेत्रों में चल चिकित्सालयों (Mobile Dispensaries) की व्यवस्था की जानी चाहिए।

2. छोटी-छोटी दवाओं का ज्ञान जनजातीय लोगों को दिया जाना चाहिए। साथ ही पौष्टिक तत्वों का ज्ञान दिया जाना आवश्यक है।

3. जनजातीय लड़कियों को कम्पाउण्डर तथा नर्स का प्रशिक्षण दिया जाना चाहिए ।

4. सामान्य दवाओं के छोटे बक्से स्कूलों, पंचायत घरों तथा गुवागृहों में रखने की व्यवस्था की जानी चाहिए ।

5. चूँकि जनजातियाँ जड़ी-बूटियों में काफी विश्वास करती हैं, अतः जड़ी-बूटियों के सम्बन्ध में नए वैज्ञानिक विश्लेषण होने चाहिए और उनसे जनजातियों को अधिकाधिक परिचित कराया जाना चाहिए ।

6. ऐसे कदम नहीं उठाए जाने चाहिए जिससे जनजातियों के दैनिक जीवन के, उनकी आदतों और सांस्कृतिक प्रथाओं को गहरा धक्का पहुँचे । यदि ऐसे कदम उठाए गए तो जनजातियों के मानस पर विपरीत प्रभाव पड़ सकता है और फलस्वरूप उनके स्वस्थ जीवन को भी हानि पहुँच सकती है ।

(घ) शिक्षा सम्बन्धी समस्याओं का समाधान

जनजातियों की शिक्षा सम्बन्धी समस्याओं के निदान के लिए डॉ. विश्वास ने जो सुझाव दिए हैं, वे विचारणीय हैं—

1. जनजातियों को उनकी अपनी भाषा के माध्यम से शिक्षा दी जानी चाहिए । प्रादेशिक भाषा का स्थान गौरा होना चाहिए ।

2. किताबी शिक्षा के साथ-साथ दस्तकारी अथवा अन्य ऐसी सम्बन्धी प्रशिक्षण भी दिए जाने चाहिए ताकि जनजाति के लोग भविष्य में उपयुक्त पेशे का चुनाव कर सकें और अपने परिश्रम का मूल्य समझ सकें ।

3. प्रामोद-प्रमोद के साधनों का उचित प्रबन्ध होना चाहिए । नृत्य, संगीत, खेल तथा विभिन्न जनजातीय मनोरंजन मुलभ होने चाहिए ।

4. जनजातीय क्षेत्रों के स्कूलों की छुट्टियाँ साप्ताहिक बाजार के दिन तथा जनजातीय त्योहारों के अनुकूल होनी चाहिए ।

5. जनजातीय स्कूल दो प्रकार के होने चाहिए—प्राथमिक एवं व्यवसाय सम्बन्धी । इनमें कृषि-कार्य, मछली पकड़ने, पशुपालन आदि के सम्बन्ध में व्यावहारिक शिक्षा दी जानी चाहिए ।

शिक्षा सम्बन्धी समस्याओं के निदान के लिए निम्नलिखित उपाय भी किए जाने चाहिए—

6. जनजातीय लोग वर्तमान शिक्षा के प्रति उदासीन हैं क्योंकि यह शिक्षा उनके लिए अनुत्पादक है । अतः ऐसी शिक्षा दी जानी चाहिए जो उनके लिए उत्पादक हो ।

7. जनजातियों में शिक्षा प्रसार के ऐसे कार्यों को रोका जाना चाहिए जिनका मूल उद्देश्य विदेशी धर्म का प्रचार करना हो तथा आदिवासियों का धर्म-परिवर्तन करना हो ।

(ङ) सांस्कृतिक समस्याओं का समाधान

1. जनजातियों को, उनकी भाषा में ही शिक्षा दी जानी चाहिए । इससे

भाषा सम्बन्धी समस्या के समाधान के साथ-साथ उनमें अपनी संस्कृति के प्रति लगाव की भावना उत्पन्न होगी ।

2 शिक्षा जनजातीय सांस्कृतिक पृष्ठभूमि के अनुसार होनी चाहिए ।

3. जनजातीय ललित-कलाओं को प्रोत्साहित किया जाना चाहिए । एलविन का सुझाव है कि पश्चिमी अफ्रीका के अकीमोटा कॉलेज की भाँति भारत में भी जनजातीय ललित-कलाओं की रक्षा हेतु कॉलेज होना चाहिए ।

4 शिक्षा द्वारा जनजातीय धार्मिक कट्टरता को एक वैज्ञानिक स्तर पर लाने का प्रयत्न किया जाना चाहिए ।

(च) अन्य सुझाव

1 सविधान और प्रशासन द्वारा जनजातियों की सुरक्षा के लिए जिन संरक्षणों की व्यवस्था की गई है, उन्हें प्रभावी रूप से अमल में लाया जाना चाहिए ।

2. जनजातियों की कला, संस्कृति, भाषा, रीति-रिवाजों आदि का अध्ययन करने वाली अनुसंधान संस्थाओं को अधिक साधन-सम्पन्न, अधिक कार्यक्षम बनाया जाना चाहिए । इनकी संख्या भी बढ़ाई जानी चाहिए ।

3. योजनाओं में अलग-अलग जनजाति की समस्या को मध्यनजर रखना चाहिए । उनकी परम्परावादी संस्थाओं के दोषों को दूर करना आवश्यक है । जनजातियों की आवश्यकताओं, भाकांक्षाओं और विचारों को बनाए रखकर ही यह विकास करना आवश्यक है । इस विकास में केवल ऐसे अधिकारी होने चाहिए जिनको जनजातियों की संस्कृति, रीति-रिवाजों आदि का अच्छा ज्ञान हो । इससे उनका सहयोग प्राप्त किया जा सकता है । बिना उनके सहयोग के कोई भी योजना सफल नहीं हो सकती ।

4 वैज्ञानिक अध्ययन द्वारा जनजातियों के सामाजिक संगठन और मूल्यों के ज्ञान की उपलब्धि का भी अध्ययन करना चाहिए ।

5. जनजातियों की समस्याओं के निदान के लिए डॉ घुर्गे, एलविन, शरतचन्द्र राय, हट्टन आदि प्रमुख समाज वैज्ञानिकों ने अनेक सुझाव दिए हैं जो पुनरुद्धार, पृथक्करण एवं सांत्विकरण से सम्बन्धित हैं । एलविन ने एक राष्ट्रीय उपवन (National Park) की स्थापना का सुझाव दिया है । उनके मतानुसार एक ऐसा क्षेत्र बनाया जाना चाहिए जहाँ निकटवर्ती जनजातियों को बसाया जाए और उस क्षेत्र में अन्य लोगों के प्रवेश पर प्रतिबन्ध हो । इस क्षेत्र पर जनजाति आयुक्त का सीधा नियन्त्रण रखा जाए । इस उपवन में यथासाध्य जनजातियों की संस्कृति तथा विशिष्ट विशेषताओं को बनाए रखने का प्रयास किया जाए । एलविन के सुझाव की घुर्गे तथा अन्य विद्वानों ने कटु आलोचना की है, क्योंकि इससे जनजातियों की सामाजिक संरचना में उचित परिवर्तन भी रूक जाते हैं । प्रयत्न यह होना चाहिए कि देश की जनजातियाँ राष्ट्रीय धारा में बहने लगेँ, अपना पृथक् अस्तित्व न मानकर अपने को देश के विशाल समाज का अंग समझने लगेँ । हट्टन, मजूमदार आदि ने जनजातियों की सामाजिक-सांस्कृतिक धरोहर की निरन्तरता

बनाए रखने के लिए यह आवश्यक माना है कि उनका पृथक् अस्तित्व बनाए रखा जाए लेकिन साथ ही ये विद्वान् जनजातीय जीवन में ऐसे परिवर्तनों के पक्षपाती हैं जो उनके लिए हानिकारक न हों। डॉ. घुरिये, अल्लय देसाई, निर्मलकुमार घोस आदि ने जनजातियों के पृथक् अस्तित्व के विचार को अस्वीकार करते हुए उन्हें हिन्दू समाज में आत्मसात कर लेने का सुझाव दिया।

उल्लेखनीय है कि जनजातियों की विभिन्न समस्याओं के समाधान के प्रति प्रशासन, स्वयंसेवी संस्थाएँ काफी आग्रहक हैं—

1 **सांविधानिक प्रावधान**—स्वतन्त्र भारत के संविधान निर्माताओं ने जनजातियों की सुरक्षा हेतु अनेक सरभरणों की व्यवस्था की है। लोकसभा और राज्यों की विधान सभाओं में उनके लिए सुरक्षित स्थानों की व्यवस्था की गई थी, जो कि आज भी वही आ रही है। कुछ राज्यों में जनजातियों के लिए अलग से जनजातीय कल्याण मन्त्रालयों प्रादेशिक परिपदों, विशेष प्रशासनिक व्यवस्थाओं की स्थापना की गई। अखिल भारतीय सेवाओं और प्रान्तीय सेवाओं के साथ-साथ लगभग अन्य सभी सेवाओं में उनके लिए सुरक्षित स्थान रखे गए हैं। इनकी शिक्षा पर विशेष ध्यान देने की व्यवस्था है। अध्ययन हेतु सहायता दी जाती है। राष्ट्रपति को अधिकार है कि वे एक ऐसे अधिकारी की नियुक्ति करें जो कि जनजातियों के कल्याण हेतु आवश्यक सुझाव देता रहे। राज्यों के राज्यपाल प्रतिवर्ष यह रिपोर्ट भेजते हैं। इनकी नौकरियों में, पदोन्नति योग्यता, आयु सीमा, चुनाव आदि सभी क्षेत्रों में विशेष छूट दी गई है।

2 **कल्याणकारी योजनाएँ**—राष्ट्रपति द्वारा एक अनुसूचित जनजाति प्रायुक्त और सत्रह सहायक प्रायुक्त नियुक्त किए गए हैं। विभिन्न राज्यों में इनके प्रशासन की अलग से व्यवस्था है। पृथक् समितियाँ, मन्त्री आदि नियुक्त किए गए हैं। भारत की विभिन्न पंचवर्षीय योजनाओं में करोड़ों रुपये इनके कल्याण हेतु खर्च किए जा चुके हैं। इनके लिए परीक्षा पूर्व प्रशिक्षण केन्द्रों पर पय प्रदर्शकों की स्थापना की गई है। इनके लिए छात्रावासों की व्यवस्था भी की गई है।

3 **अनुसंधान संस्थाएँ**—अनेक अनुसंधान संस्थाएँ इन पर अध्ययन कर रही हैं। ये जनजातियों की कला, संस्कृति भाषा, रीति-रिवाजों आदि का गहन अध्ययन करती हैं। इससे जनजातियों का जीवन पूर्वापेक्षा बहुत अच्छा होता जा रहा है, लेकिन अभी भी बहुत कुछ करना शेष है।

4. अनेक समाजसेवी संस्थाओं ने भी जनजातियों के उत्थान के लिए अपने-अपने प्रयत्न किए हैं। इन संस्थाओं में भारतीय आदिम जाति सचक सघ (नई दिल्ली), ग्राम्य प्रदेश आदिम जाति सचक सघ, रामकृष्ण मिशन, ठक्करवापा धार्मिक, केन्द्रीय समाज कल्याण बोर्ड, भारतीय रेडक्रॉस, ईसाई मिशनरियों, धार्मिक समाज आदि प्रमुख हैं। आदिम जातियों और पिछड़े वर्गों के उत्थान के लिए महात्मा गांधी ने जो प्रयत्न किए, उन्हें भी भुलाया नहीं जा सकता। धार्मिक समाज

जनजातियों को हिन्दू समाज व्यवस्था में सम्मिलित करने का पक्षधर रहा है। ईसाई मिशनरियों ने यद्यपि जनजातियों को भौतिक सुख-सुविधाएँ प्रदान की हैं, किन्तु उनका मुख्य उद्देश्य धर्म प्रचार रहा है जिससे अनेक नई समस्याएँ पैदा हुई हैं।

### जनजातियों का सांविधानिक संरक्षण, सरकारी नौकरियों में प्रारक्षण, जनजाति क्षेत्रों का प्रशासन और जनजाति विकास तथा कल्याण कार्यक्रम की दिशा में सरकार के प्रयत्न

भारत सरकार के 1985 के वार्षिक विवरण में अनुसूचित जातियों के विभिन्न सांविधानिक तथा प्रशासनिक पक्षों और उनके विकास और कल्याण कार्यक्रमों पर जो प्रकाश डाला गया है वह विस्तृत जानकारी प्रदान करता है। यह विवरण इस प्रकार है—

संविधान के अनुच्छेद 341 व 342 के प्रावधानों के अन्तर्गत जारी किए गए राष्ट्रपति के 15 आदेशों में अनुसूचित जातियाँ और अनुसूचित जनजातियाँ उल्लिखित की गई हैं। 1981 की जनगणना के अनुसार देश की कुल आबादी में अनुसूचित जातियाँ और अनुसूचित जनजातियाँ 23.51 प्रतिशत थीं। इसके अलावा कुछ राज्य सरकारों में, अन्य पिछड़े वर्ग के नाम से कुछ अन्य लोग, विमुक्त जातियों, खानाबदोश तथा अर्द्ध-खानाबदोश समुदायों का भी उल्लेख किया गया है। इन जातियों की आबादी के निश्चित आँकड़े उपलब्ध नहीं हैं।

यद्यपि भारत के संविधान में इन वर्गों की सुरक्षा तथा संरक्षण की व्यवस्था है, पचवर्षीय योजनाओं में भी इन जातियों के उत्थान को राष्ट्रीय नीति का मुख्य लक्ष्य माना गया है।

### सांविधानिक संरक्षण

जबकि भारत के संविधान में अनुसूचित जातियों, अनुसूचित जनजातियों तथा अन्य पिछड़े वर्गों का शैक्षिक तथा आर्थिक दृष्टि से उत्थान करने, उनका परम्परागत सामाजिक पिछड़ापन तथा उनकी सामाजिक असमर्थताओं को दूर करने के उद्देश्य से सुरक्षा तथा संरक्षण प्रदान करने की व्यवस्था की गई है। मुख्य संरक्षण इस प्रकार है—

(1) अस्पृश्यता का उन्मूलन तथा उसके किसी भी रूप में प्रचलन का निषेध (अनुच्छेद 17),

(2) इन जातियों के शैक्षिक तथा आर्थिक हितों की रक्षा और उनका सभी प्रकार के शोषण तथा सामाजिक अत्याचार से बचाव (अनुच्छेद 46),

(3) हिन्दुओं के सांस्कृतिक धार्मिक संस्थानों के द्वारा समस्त हिन्दुओं के लिए खोलना (अनुच्छेद 25),

(4) दुकानों, सार्वजनिक भोजनालयों, होटलों, तालाबों, स्नान घाटों और ऐसी सड़कों तथा सार्वजनिक स्थानों का उपयोग करने पर सभी द्वाकटों

हत्या जिनका पूरा या कुछ व्यय सरकार उठाती है अथवा जो जनजाधारण के निमित्त समर्पित हैं [अनुच्छेद 15 (2)]

(5) किसी भी अनुसूचित जनजाति के हित में सभी लोगों के स्वतन्त्रता पूर्वक जाने जाने बसने तथा जायदाद प्राप्त करने के अधिकारों पर प्रतिबन्ध लगा सकने की व्यवस्था [अनुच्छेद 19 (5)]

(6) सरकार द्वारा संचालित अथवा सरकारी सहायता प्राप्त शिक्षालयों में प्रवेश पर किसी तरह के प्रतिबन्ध का निषेध [अनुच्छेद 29 (2)],

(7) राज्य को यह अधिकार देना है कि वह जन सेवाओं में पिछड़े वर्गों प्रतिनिधित्व अर्पण होने पर, उनके लिए स्थान सुरक्षित करे। राज्य का यह दायित्व है कि सांख्यिक नियुक्तियाँ करने में अनुसूचित जातियों एवं जनजातियों के हितों का ध्यान रहे (अनुच्छेद 16 और 335)

(8) ससद् तथा राज्य विधानसभाओं में अनुसूचित जातियाँ/जन जातियों को 25 जनवरी 1990 तक विशेष प्रतिनिधित्व देना (अनुच्छेद 330, 332 तथा 334)

(9) उनके कल्याण तथा हितों की सुरक्षा के प्रयोजन से राज्यों में जनजाति सहायकार परिषदों तथा पृथक् विभागों की स्थापना और केन्द्र में एक विशेष अधिकारी की नियुक्ति (अनुच्छेद 164 तथा 338 और पंचवी अनुसूची),

(10) अनुसूचित जाति तथा जनजाति क्षेत्रों में प्रशासन तथा नियन्त्रण के लिए विशेष व्यवस्था (अनुच्छेद 244 और पंचवी तथा छठी अनुसूचियाँ), और

(11) मनुष्यों के नय विषय तथा बेगार पर रोक (अनुच्छेद 23)।

**अस्पृश्यता निवारण पद्धति**

अस्पृश्यता कानून को अधिक व्यापक बनाने तथा इसके दायित्व उपबन्धों को और कठोर बनाने के लिए अस्पृश्यता (अपराध) सजाय तथा प्रकीर्ण उपबन्ध अधिनियम 1976 द्वारा जो कि 19 नवम्बर 1976 को लागू हुआ था, अस्पृश्यता (अपराध) अधिनियम 1955 में व्यापक रूप से संशोधन किया गया था। इस संशोधन के साथ मूल अधिनियम का नाम बदलकर नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम 1955 रख दिया गया है। इस अधिनियम में किसी व्यक्ति को अस्पृश्यता के उन्मूलन से प्राप्त अधिकारों का अस्पृश्यता के आधार पर प्रयोग करने से रोकने के लिए दण्ड देने की व्यवस्था की गई है। परन्तु अपराधों के लिए और अधिक दण्ड देने/जुर्माना लगाने की भी व्यवस्था की गई है।

लोक प्रतिनिधित्व अधिनियम 1951 की धारा 11 के उपबन्धों के अन्तर्गत यदि कोई व्यक्ति अधिनियम के अन्तर्गत किसी अपराध को करने का दोषी पाया जाए तो दोष सिद्धि की तारीख से छह वर्ष की अवधि तक ससद् तथा राज्य विधान मण्डलों के चुनाव लड़ने के लिए अयोग्य हो जाता है।

नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम, 1955 समग्र-समय पर राज्य सरकारों द्वारा भी लागू किया जाता है। अधिनियम के एक उपबन्ध के अन्तर्गत

केन्द्रीय सरकार अधिनियम की धारा 15-क के उपबन्धों के कार्यकरण के बारे में हर वर्ष एक वार्षिक रिपोर्ट संसद की प्रत्येक सभा के समक्ष रखती है।

### नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम

नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम, 1955 की धारा 15-क के अन्तर्गत किए गए उपबन्धों के अनुसरण में राज्य सरकारों तथा केन्द्र शासित प्रदेशों को केन्द्र से सहायता दी जाती है। 20 राज्यों ने नागरिक अधिकारों के संरक्षण से सम्बन्धित मामलों में पीड़ित अनुसूचित जातियों के लोगों को कानूनी सहायता देने की व्यवस्था की है। नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम के उपबन्धों का उल्लंघन करने के लिए मुकदमे दायर करने और उन पर निगरानी रखने के लिए 19 राज्यों ने विशेष कक्ष/दफ्ते स्थापित किए हैं। दिसम्बर, 1982 तक 18 राज्यों ने प्रस्पृश्यता की समस्याओं तथा इससे सम्बद्ध मामलों की प्रावधिक समीक्षा करने तथा नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम को प्रभावी ढंग से लागू करने के लिए विभिन्न उपाय सुझाने हेतु विभिन्न स्तरों पर समितियाँ स्थापित की थीं। नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम के उपबन्धों के प्रभावी क्रियान्वयन के लिए जिसके लिए नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम के क्रियान्वयन सम्बन्धी केन्द्र द्वारा प्रायोजित योजना के अन्तर्गत राज्यों को समतुल्य आधार पर केन्द्रीय सहायता दी जाती है, समय-समय पर राज्यों को आवश्यक दिशा निर्देश तथा अनुदेश जारी किए जाते हैं। नागरिक अधिकार संरक्षण अधिनियम के क्रियान्वयन की केन्द्र द्वारा प्रायोजित योजना के अन्तर्गत विद्यमान शुष्क शौचालयों को बदलकर सफाई कर्मचारियों को मल उठाने के काम से मुक्त करने का कार्य भी प्रारम्भ किया गया है।

### विधान मण्डलों का प्रतिनिधित्व

संविधान के अनुच्छेद 330 तथा 332 के अन्तर्गत अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों की जनसंख्या के अनुपात में इनके लिए लोकसभा तथा राज्य विधानसभाओं में स्थान आरक्षित किए जाते हैं। प्रारम्भ में यह रियायत संविधान के लागू होने से 1॥ वर्ष तक की अवधि के लिए थी किन्तु संविधान में संशोधन करके इसे 25 जनवरी, 1999 तक बढ़ा दिया गया है। संसदीय अधिनियमों में विधान मण्डल वाले केन्द्र शासित प्रदेशों में इसी प्रकार का आरक्षण करने की व्यवस्था है। राज्य सभा तथा राज्य विधान परिषदों में कोई स्थान आरक्षित नहीं किए जाते।

पंचायती राज लागू होने पर अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए ग्राम पंचायतों तथा अन्य स्थानीय निकायों में स्थान आरक्षित करने की व्यवस्था है ताकि इनमें उनका समुचित प्रतिनिधित्व हो सके।

### सेवाओं में आरक्षण

संविधान के अनुच्छेद 335 में यह व्यवस्था है कि केन्द्र अथवा राज्यों के

कार्यों के सम्बन्ध में पदों तथा सेवाओं के लिए नियुक्ति करते समय प्रशासनिक कुशलता को बनाए रखते हुए अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के दावों पर विचार किया जाएगा। अनुच्छेद 16(4) पिछड़े वर्गों के लिए उन सेवाओं में, जिनमें उनका प्रतिनिधित्व पर्याप्त न हो आरक्षण करने की अनुमति देता है। इन उपबन्धों के अनुसरण में भारत सरकार ने अपने नियन्त्रण के अधीन आने वाली सेवाओं में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए आरक्षण किया है।

प्रजित भारतीय आधार पर खुली प्रतियोगिता के द्वारा जिन पदों पर भर्ती की जाती है, उनमें अनुसूचित जातियों के लिए 15 प्रतिशत रिक्तियाँ आरक्षित की जाती हैं और प्रजित भारतीय स्तर की किसी अन्य तरीके से की जाने वाली भर्तियों के मामले में 16½ रिक्त स्थान आरक्षित किए जाते हैं। दोनों मामलों में अनुसूचित जनजातियों के लिए 7½ प्रतिशत रिक्त स्थान आरक्षित किए जाते हैं। समूह 'ग' तथा 'घ' पदों में, जिनमें ग्राम स्तर पर स्थानीय अथवा क्षेत्रीय उम्मीदवार आते हैं सीधी भर्तियों के मामले में सम्बन्धित राज्या तथा केन्द्र शासित प्रदेशों में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों की जनसंख्या के अनुपात में स्थान आरक्षित किए जाते हैं।

समूह 'ख', 'ग' तथा 'घ' में विभागीय उम्मीदवारों के लिए सीमित प्रतियोगी परीक्षाओं के आधार पर की जाने वाली पदोन्नतियों तथा समूह 'ख', 'ग' तथा 'घ' और समूह 'क' में सबसे निचले स्तर के ग्रेडों अथवा उन सेवाओं में जिनमें सीधी भर्तियाँ, यदि कोई हो 66½ प्रतिशत से अधिक न हो, तो अनुसूचित जातियों के लिए 15 प्रतिशत और अनुसूचित जनजातियों के लिए 7½ प्रतिशत की दर से रिक्त स्थान आरक्षित किए जाते हैं। समूह 'क', 'ख', 'ग' तथा 'घ' के पदों उन ग्रेडों अथवा सेवाओं में, जिनमें सीधी भर्तियाँ, यदि कोई हो 66½ प्रतिशत से अधिक न हो, वरिष्ठता तथा उपयुक्तता के आधार पर पदोन्नति के मामले में अनुसूचित जातियाँ तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए आरक्षण की व्यवस्था की गई है।

समूह 'क' के 2,250 स्पष्ट प्रतियोगिता या इससे कम वेतन वाले पदों पर चयन द्वारा पदोन्नति करने के मामले में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के उन अधिकारियों को जो वरिष्ठता के आधार पर विचार किए जाने योग्य हैं और जो पदोन्नति के लिए रिक्त स्थानों की निर्धारित संख्या के अन्दर आते हैं, पदोन्नति के लिए उपयुक्त पाए जाने पर चयन-सूची में सम्मिलित कर लिया जाता है।

इन जातियों को पर्याप्त प्रतिनिधित्व देने की दृष्टि से कुछ रियायतें दी जानी हैं जो इस प्रकार हैं—(1) आयु सीमा में छूट, (2) उपयुक्तता के मानदण्ड में छूट, (3) पदों के लिए चयन वस्तुओं के अनुपयुक्त न पाए जाएँ, (4) जहाँ कहीं



आवश्यक हो, अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के उम्मीदवारों के लिए अनुभव सम्बन्धी योग्यताओं में छूट, (5) अनुसन्धान के लिए अपेक्षित समूह 'क' के सबसे निचले स्तर के ग्रेड के वैज्ञानिक तथा तकनीकी पदों का भी आरक्षण योजना में सम्मिलित किया जाना। समूह 'ग' तथा 'घ' (श्रेणी तृतीय तथा चतुर्थ) के पदों में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए आरक्षित रिक्त स्थानों की रोजगार कार्यालयों को सूचना देने अथवा उनके बारे में अग्रद्वारों में विज्ञापन देने के साथ-साथ अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों की अधिक संख्या वाले क्षेत्रों में स्थित आकाशवाणी केन्द्रों से इन रिक्त स्थानों के बारे में प्रसारण किया जाता है। इनकी सूचना अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों की स्वयंसेवी संस्थाओं तथा राज्यों और केन्द्र शासित प्रदेशों के अनुसूचित जाति/अनुसूचित जनजाति कल्याण निदेशकों को भेजी जाती है। सय लोक सेवा आयोग के माध्यम से परीक्षा से भिन्न तरीके से भरे जाने वाले रिक्त स्थानों को पहली बार केवल अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए विज्ञापित किया जाता है और पहली बार, निष्पक्ष हो जाने पर दोबारा विज्ञापन दिया जाता है और अन्य समुदायों के उम्मीदवारों पर तब विचार किया जाता है जब अनुसूचित जातियों/जनजातियों के उम्मीदवार उपलब्ध न हो रहे हों। अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए किए जाने वाले आरक्षण (जिनमें आगे से जाए गए रिक्त पद भी सम्मिलित हैं) की अधिकतम सीमा कुल रिक्त स्थानों की संख्या का 50 प्रतिशत है। सरकारी क्षेत्र के उपक्रमों द्वारा भी आरक्षण योजना अपनाई जा रही है। सरकार से पर्याप्त मात्रा में सहायता अनुदान प्राप्त करने वाली स्वयंसेवी एजेंसियों के लिए भी एक शर्त के रूप में यह अपेक्षित है कि वे अपने प्रतिष्ठानों में आरक्षण योजना की कुछ विशिष्ट बातों को अपनाएँ।

आरक्षण लागू करने के लिए अखिल भारतीय आधार पर खुली प्रतियोगिता द्वारा की जाने वाली सीधी भर्ती और खुली प्रतियोगिता से भिन्न तरीके से की जाने वाली भर्ती तथा पदोन्नति के मामलों में 40 प्वाइंट का आदर्श रोस्टर निर्धारित किया गया है तथा स्थानीय और क्षेत्रीय आधार पर की जाने वाली भर्तियों के लिए 100 प्वाइंट का रोस्टर निर्धारित किया गया है। यदि किसी सेवा या स्तर में रिक्त पदों की संख्या बहुत ही कम है तो इस प्रयोजन के लिए छुट-पुट पदों की सीधी भर्ती के साथ सम्मिलित किया जाता है। सरकार द्वारा जाँच किए जाने के लिए भर्ती प्राधिकारियों के लिए यह अपेक्षित है कि वे वापिक विवरण प्रस्तुत करें। विशेष प्रतिनिधित्व आदेशों का त्रियान्वयन सुनिश्चित करने के लिए सरकार के विभिन्न मन्त्रालयों में सम्पर्क अधिकारी नियुक्त किए गए हैं।

राज्य सरकारों ने भी संविधान की सातवीं अनुसूची की मद संख्या 41 के तहत इन श्रेणियों के लिए राज्य सेवाओं में आरक्षण देने और उनका प्रतिनिधित्व बढ़ाने हेतु नियम बनाए हैं। परन्तु राज्य सरकार की सेवाओं के अन्तर्गत

दिया जाने वाला आरक्षण एकाधिकारिक रूप से राज्य सरकारों के ही क्षेत्राधिकार में है।

### अनुसूचित और जनजातीय क्षेत्रों का प्रशासन

ग्राम्प्र प्रदेश, बिहार, गुजरात, हिमाचल प्रदेश, मध्य प्रदेश, महाराष्ट्र, उड़ीसा तथा राजस्थान के कुछ क्षेत्र सविधान के अनुच्छेद 244 तथा पंचम अनुसूची के अन्तर्गत अधिसूचित किए गए हैं। सम्बन्धित राज्यों के राज्यपाल अपने राज्यों में अनुसूचित क्षेत्रों के प्रशासन के बारे में प्रतिवर्ष राष्ट्रपति को रिपोर्ट भेजते हैं।

ग्राम, मेघालय तथा मिजोरम के जनजातीय क्षेत्रों का प्रशासन सविधान की छठी अनुसूची के उपबन्धों के अधीन किया जाता है। अनुसूची के अन्तर्गत उन्हें स्वामत्तशासी जिलों में बाँट दिया गया है। इस प्रकार के गाँव जिसे हैं—ग्राम में उत्तरी कछार तथा मिकिर पहाड़ी जिले, मेघालय में सयुक्त खासी, जयन्तिया, जबाई और गारो पर्वतीय जिले तथा मिजोरम में चक्मा, लाखेर और पावी जिले। प्रत्येक स्वायत्तशासी जिले में एक जिला परिषद् है जिसमें अधिक से अधिक 30 सदस्य होते हैं जिनमें से अधिक से अधिक 4 सदस्य मनोनीत किए जाते हैं और शेष वयस्क मताधिकार के आधार पर चुने जाते हैं। परिषदों को कुछ प्रशासनिक, विधायी तथा न्यायिक अधिकार दिए गए हैं।

कल्याण तथा सलाहकार एजेन्सियाँ—भारत सरकार का गृह मन्त्रालय अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के विकास कार्यक्रमों की समग्र नीति बनाने, उनकी आयोजना तथा समन्वय करने के लिए प्रमुख मन्त्रालय है। प्रत्येक केन्द्रीय मन्त्रालय तथा विभाग अपने क्षेत्र के सम्बन्ध में प्रमुख मन्त्रालय अथवा विभाग है। गृह मन्त्रालय केन्द्रीय मन्त्रालयों तथा राज्य सरकारों के साथ सम्पर्क बनाए रखता है।

जुलाई, 1978 में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए एक आयोग का गठन किया गया था जिसमें एक अध्यक्ष तथा अधिकतम चार अन्य सदस्य सम्मिलित थे। इन सदस्यों में एक विशेष अधिकारी भी है जिसे सविधान के अनुच्छेद 338 के अन्तर्गत नियुक्त किया जाता है तथा जिसे अनुसूचित जाति तथा अनुसूचित जनजाति आयुक्त के नाम से जाना जाता है। आयोग का कार्य सांविधानिक सरक्षणों, सरकारी सेवाओं में आरक्षण से सम्बन्धित सभी मामलों की जाँच पड़ताल करना, अस्पृश्यता तथा उससे उत्पन्न घृणित भेदभाव को समाप्त करने के उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए नागरिक अधिकार सरक्षण अधिनियम 1955 के क्रियान्वयन के बारे में अध्ययन करना और अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के व्यक्तियों के प्रति किए जाने वाले अपराधों के लिए जिम्मेदार सामाजिक-आर्थिक तथा अन्य मध्य परिस्थितियों का पता लगाना है ताकि सगुचित उपचारार्थक उपाय सुझाए जा सकें।

**संसदीय समिति—**भारत सरकार ने अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के कल्याण के लिए सांविधानिक संरक्षणों के क्रियान्वयन की जाँच करने के लिए तीन संसदीय समितियाँ गठित कीं। पहली समिति 1968 में, दूसरी समिति 1971 में और तीसरी समिति 1973 में गठित की गई। यह एक स्थायी संसदीय समिति है और इसके सदस्यों का कार्यकाल एक वर्ष होता है।

**राज्यों में कल्याण विभाग—**राज्य सरकारों तथा केन्द्र शासित प्रदेशों के प्रशासनो ने अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों और अन्य पिछड़े वर्गों के कल्याण का कार्य देखने के लिए अलग विभाग बनाए हैं। विभिन्न राज्यों में इस सम्बन्ध में प्रशासनिक ढाँचा अलग-अलग है। बिहार, मध्य प्रदेश और उड़ीसा में मन्त्रिमण्डल के अनुच्छेद 164 में निर्धारित व्यवस्था के अनुसार जनजातीय कल्याण कार्य देखने के लिए पृथक मन्त्री नियुक्त किए गए हैं। कुछ अन्य राज्यों में केन्द्र की संसदीय समिति के अनुरूप राज्य विधान मण्डलों के सदस्यों की समितियाँ गठित की हैं।

अनुसूचित क्षेत्र वाले सभी राज्यों तथा तमिलनाडु और पश्चिमी बंगाल में राज्य में अनुसूचित जनजातियों के कल्याण तथा उन्नयन से सम्बन्धित मामलों के बारे में सलाह देने के लिए सविधान की पंचम अनुमूची में किए गए उपबन्धों के अनुसार जनजातीय सलाहकार परिषदें स्थापित की हैं।

### स्वैच्छिक संगठन

कई स्वैच्छिक संगठन भी अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के कल्याण के लिए कार्य करते हैं। अखिल भारतीय स्तर के महत्वपूर्ण संगठन इस प्रकार हैं—हरिजन सेवक सघ, दिल्ली, भारतीय रेडक्रॉस सोसाइटी, नई दिल्ली, हिन्दू स्वीपर सेवक समाज, नई दिल्ली, रामकृष्ण मिशन, मरेन्द्रपुर, पश्चिमी बंगाल, भारतीय आदिम जाति सेवक सघ, नई दिल्ली, आन्ध्र राष्ट्र आदिम जाति सेवक सघ, नेल्लूर, रामकृष्ण मिशन, चेरापूंची, राँची पुरी, सिलचर, शिलांग और पुरुलिया तथा भारतीय समाज उन्नति मण्डल, भीलवडी, महाराष्ट्र, ठक्कर बापा आश्रम, नुमासण्डी उड़ीसा, भारत सेवक समाज, पुणे तथा सामाजिक कार्य एवं शोध केन्द्र तिलोनिया, राजस्थान।

सरकार अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के बीच कार्य कर रहे गैर-सरकारी स्वैच्छिक संगठनों को सहायता अनुदान देती है।

### कल्याण योजनाएँ

अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के कल्याण पर केन्द्र तथा राज्य दोनों सरकारों द्वारा विशेष ध्यान दिया जाता है। इनके कल्याण के लिए प्रत्येक पंचवर्षीय योजना में विशेष कार्यक्रम आरम्भ किए गए हैं और इन विशेष कार्यक्रमों पर किए गए निवेश की मात्रा में प्रत्येक योजना में उत्तरोत्तर वृद्धि होती रही है जैसा कि ग्रामिण सारणी में दिखाया गया है—

	अवधि	परिव्यय	व्यय
पहली योजना	1951-56		30 04
दूसरी योजना	1956-61		79 41
तीसरी योजना	1961-66		100 40
बापिक योजना	1966-69		68 50
चौथी योजना	1969-74		172 70
पाँचवीं योजना	1974-78		296 19
छठी योजना	1980-85		
(1) केन्द्रीय क्षेत्र		240	
(2) राज्य क्षेत्र		720	
(3) जनजातीय क्षेत्र में भी उपयोजनाओं के लिए विशेष केन्द्रीय सहायता		470	
(4) अनुसूचित जातियों के विकास की सघटक योजनाओं के लिए विशेष केन्द्रीय सहायता		600	

### योजनागत कार्यक्रम

इसके अलावा राज्य सरकारें अपने गैर-योजनागत बजट में से भी इन वर्गों के कल्याण हेतु काफी धन व्यय करती हैं। केन्द्र द्वारा प्रायोजित योजनाओं में से कुछ महत्वपूर्ण योजनाएँ इस प्रकार हैं—

**शिक्षण तथा उत्तरे सम्बद्ध योजना—**केन्द्र/राज्य सरकारों तथा सरकारी क्षेत्र के उपक्रमों, बैंक सेवाओं, भारतीय जीवन बीमा/साधारण बीमा निगम के अधीन प्राप्त बाले विभिन्न पदों तथा सेवाओं में अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के प्रतिनिधित्व में सुधार लाने की दृष्टि से देश के विभिन्न भागों में परीक्षापूर्व शिक्षण केन्द्र स्थापित किए गए हैं जिनमें अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के उम्मीदवारों को मध्य लोक सेवा आयोग, राज्य लोक सेवा आयोग तथा अन्य अर्थात् निकायों द्वारा आयोजित की जाने वाली विभिन्न प्रतियोगिता परीक्षाओं के लिए तैयार किया जाता है।

**भेदिक के बाढ़ से जाने वाली छात्रवृत्तियाँ—**अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के लिए भेदिक के उपरान्त छात्रवृत्ति की योजना 1944-45 में देश के विभिन्न विद्यालयों तथा कॉलेजों में भेदिक के उपरान्त अध्ययन करने वाले अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के छात्रों को वित्तीय सहायता देने के उद्देश्य से आरम्भ की गई थी ताकि वे अपनी पढ़ाई पूरी कर सकें। अनुसूचित

जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के छात्रवृत्ति पाने वाले छात्रों की संख्या 1983-84 में बढ़कर 8.33 लाख हो गई तथा 1984-85 में इस संख्या के 9 लाख से भी अधिक हो जाने की सम्भावना थी ।

**लड़कियों के लिए छात्रावास—**राज्य तथा केन्द्र शासित प्रदेशों की सरकारों को उन स्थानों में नए छात्रावासों का निर्माण करने तथा विद्यमान छात्रावासों का विस्तार करने के लिए वित्तीय सहायता दी जाती है, जहाँ इन वर्गों की लड़कियों के लिए इस प्रकार की सुविधाएँ पर्याप्त नहीं हैं ।

**अनुसन्धान और प्रशिक्षण—**केन्द्रीय सरकार, अनुसूचित जातियों के आर्थिक, सामाजिक तथा शैक्षिक विकास के लिए कार्यक्रम तैयार करने, उनका क्रियान्वयन तथा मूल्यांकन करने से सम्बन्धित समस्याओं के बारे में अल्पावधि कार्योन्मुख अध्ययन करने हेतु प्रनिष्ठित तथा सक्षम सगठनों/संस्थाओं को क्षत-प्रतिक्षत वित्तीय सहायता देती है । लेकिन इन अध्ययनों में इन समुदायों की आर्थिक समस्याओं पर बल दिया जाता है ।

**पुस्तक-बैंक योजना—**यह योजना अनुसूचित जातियों तथा अनुसूचित जनजातियों के उन छात्रों के लिए है जो देश में चिकित्सा इंजीनियरी के डिग्री पाठ्यक्रमों में अध्ययन कर रहे हैं । इस योजना के अन्तर्गत उन छात्रों को पाठ्य-पुस्तकों उपलब्ध कराई जाती हैं जो राजकीय सहायता के बिना महँगी पढ़ाई जारी नहीं रख सकते । तीन विद्यार्थियों पर पुस्तकों का एक सैट दिया जाता है तथा एक सैट की पुस्तकों का जीवनकाल 3 साल निर्धारित है ।

**मैट्रिक-पूर्व छात्रवृत्तियाँ—**यह योजना 1977-78 में आरम्भ की गई और इसका उद्देश्य उन बच्चों का शैक्षिक विकास करना है जो शुष्क शीबालों की सफाई करने, चर्मशोधन तथा खाल-निकालने जैसे तथा कथित अस्वच्छ उपायों/कार्यों में लगे हुए हैं । इस योजना के अन्तर्गत छठी में दसवी कक्षा तक के प्रत्येक छात्रों को प्रतिमाह 145 रुपये की छात्रवृत्ति दी जाती है ।

**अनुसूचित जातियों के विकास के लिए नीति—**अनुसूचित जातियों के विकास में तेजी लाने के लिए तीन सूत्री नीति तैयार की गई है—

- (क) केन्द्रीय मन्त्रालयों तथा राज्यों की विशेष सघटक योजनाएँ,
- (ख) राज्यों की अनुसूचित जातियों का विशेष सघटक योजनाओं के लिए विशेष केन्द्रीय सहायता तथा
- (ग) राज्यों में अनुसूचित जाति विकास निगम ।

विशेष सघटक योजनाओं में विकास के सामान्य क्षेत्रों के अन्तर्गत ऐसी योजनाओं को जिनसे अनुसूचित जातियों को लाभ हो, निर्दिष्ट करने, प्रत्येक क्षेत्र के अन्तर्गत सभी विभाज्य कार्यक्रमों के लिए निर्धारित की मात्रा का निर्धारण करने तथा विशिष्ट लक्ष्य निर्धारित करने की व्यवस्था है ताकि यह पता लग सके कि प्रत्येक क्षेत्र के अन्तर्गत इन कार्यक्रमों से कितने परिवारों को लाभ होगा । इस सबके पीछे मूल उद्देश्य यह है कि अनुसूचित जाति के परिवारों की आयदनी पर्याप्त रूप से

बढ़ाने में उनकी मदद की जाए। विशेष सघटक योजनाओं के अन्तर्गत बुनियादी सेवाएँ तथा सुविधाएँ उपलब्ध कराने और सामाजिक तथा शैक्षिक विकास के अवसर प्रदान कराने के कार्यक्रम भी शामिल किए जाएंगे।

छठी योजनावधि में विशेष सघटक योजना के लिए 4,481.91 करोड़ रुपये का प्रावधान किया गया है। यह बंटवारा योजना के कुल व्यय 46,831.30 करोड़ रुपये में से किया गया है। केन्द्रीय सरकार के मन्त्रालयों विभागों ने भी अनुसूचित जातियों के लिए विशेष सघटक योजनाएँ तैयार करना प्रारम्भ कर दिया है। अब तक केवल आठ केन्द्रीय मन्त्रालयों विभागों ने इस प्रकार की योजनाएँ तैयार की हैं। बाकी मन्त्रालयों/विभागों को भी ऐसी योजनाएँ तैयार करने के लिए कहा गया है।

**विशेष केन्द्रीय सहायता**—राज्यों द्वारा अनुसूचित जातियों के लिए विशेष सघटक योजनाओं को सरकार विशेष केन्द्रीय सहायता देती है। अनुसूचित जातियों के लिए राज्यों की योजनाओं व कार्यक्रमों के लिए विशेष केन्द्रीय सहायता प्रतिरिक्त रूप से दी जाती है तथा विशिष्ट योजनाओं के सुनिश्चित ढाँचे के मुताबिक यह सहायता नहीं दी जाती। अनुसूचित जातियों के विकास के लिए किए जा रहे राज्यों के प्रयत्नों को उनकी सम्पूर्णता में भाँक कर ही ऐसी सहायता दी जाती है। राज्यों द्वारा यह प्रतिरिक्त केन्द्रीय सहायता उनकी विशेष सघटक योजनाओं के परिब्यय के साथ जोड़ी जाती है और इसका उपयोग केवल आय वृद्धि करने वाली प्राथमिक विकास योजनाओं से किया जाता है। अभिप्राय यह है कि गरीबी की रेखा के नीचे जीवनयापन कर रहे जितने भी अनुसूचित जातियों के व्यक्ति हैं उनमें से अधिक से अधिक लोगों का आर्थिक स्थिति में सुधार हो सके। यह सहायता राज्य सरकारों तथा केन्द्र शासित प्रदेशों के प्रशासनों के बीच अनुसूचित जाति के लोगों की सख्या, राज्य के पिछड़ेपन की स्थिति और राज्य सरकारों के प्रयास को ध्यान में रखते हुए वितरित कर दी जाती है।

**अनुसूचित जाति विकास निगम**—आर्थिक विकास से सम्बन्धित ऐसी योजनाओं में जिनमें बैंक की जरूरत होती है, अनुसूचित जाति के परिवारों को वित्तीय सहायता प्राप्त होनी है। अनुसूचित जाति विकास निगम भी इन परिवारों को अल्प राशि वाली सहायता देकर वित्तीय सहायता से भित्तने वाली सहायता में वृद्धि करते हैं।

ये निगम 17 राज्यों तथा 2 केन्द्र शासित प्रदेशों (दिल्ली तथा चण्डीगढ़) में स्थापित किए गए हैं। सरकार द्वारा राज्य सरकारों को इन निगमों की छेयर-पूँजी में 49.51 के अनुपात में पूँजी निवेश के लिए अनुदान दिए जाते हैं।

**जनजातीय विकास**

पाँचवी योजना के दौरान जनजातीय विकास के लिए भी एक नई योजना बनाई गई। इसके अनुसार जिन इलाकों में 50 प्रतिशत व इससे अधिक प्रतिशत

जनजातों के लोग रहते हैं ऐसे इलाकों के लिए 19 राज्यों और केन्द्र-शासित प्रदेशों में उप-योजनाएँ बनाई गईं। आन्ध्र प्रदेश, असम, बिहार, गुजरात, हिमाचल प्रदेश, कर्नाटक, केरल, मध्य प्रदेश, महाराष्ट्र, मणिपुर, उड़ीसा, राजस्थान, तमिलनाडु, त्रिपुरा, उत्तर प्रदेश, पश्चिम बंगाल, अण्डमान निकोबार द्वीप समूह और गोआ, दमन व दीव ऐसे क्षेत्र हैं जिनमें ऐसी योजनाएँ बनाई गईं। सिक्किम में जनजाति उप-योजना क्षेत्र अगस्त, 1980 में तय किए गए। कुछ राज्यों और केन्द्र शासित प्रदेशों में जनजातियों की संख्या बहुत अधिक है, जैसे अरुणाचल प्रदेश, मेघालय, मिजोरम, नागालैण्ड, लक्षद्वीप और दादरा और नागर हवेली। इन्हें उप-योजनाओं के अन्तर्गत नहीं लिया गया क्योंकि इन राज्यों की योजनाएँ वस्तुतः जनजाति विकास के लिए हैं।

जनजातों के लिए बनी उप योजनाओं के मुख्य उद्देश्य हैं—

(1) जनजाति क्षेत्रों और अन्य क्षेत्रों के बीच विकास के अन्तर को कम करना।

(2) जनजातियों के रहन-सहन को ऊँचा उठाना।

इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए जनजातियों का शोषण समाप्त करने, विशेषकर भूमि, महाजनी, कृषि और वन की उपज में अनाचार समाप्त करने आदि को उच्च प्राथमिकता दी गई है। जनजाति क्षेत्रों के समेकित विकास के लिए जनजाति उप योजनाओं के अधीन सम्पूर्ण भौतिक और वित्तीय उपायों की व्यवस्था है। इन क्षेत्रीय उप-योजनाओं की धनराशि केन्द्रीय मन्त्रालयों और विभागों के केन्द्रीय परिव्यय, राज्य योजनाओं के सत्यागत वित्त तथा विशेष केन्द्रीय सहायता में प्राप्त होती है। पाँचवी योजना के दौरान विशेष केन्द्रीय सहायता 120 करोड़ रुपये थी। छठी योजना में यह सहायता 470 करोड़ रुपये रखी गई।

19 राज्यों और केन्द्र शासित प्रदेशों के जनजाति उप-योजना क्षेत्रों का 180 समेकित जनजाति विकास परियोजनाओं में परिचालन इकाइयों के रूप में विभाजित किया गया है।

छठी योजना के दौरान जनजातियों के ऐसे क्षेत्रों को, जिनकी कुल आबादी 10 000 तथा जनजातियों की आबादी 50 प्रतिशत अथवा उससे अधिक है उप-योजना की नीति के अनुरूप सशोषित क्षेत्र विकास कार्यक्रम के अन्तर्गत लिया गया है। उप योजना की नीति लचीली है ताकि उसे स्थानीय स्थिति के अनुरूप चलाया जा सके। कार्यक्रमों के अन्तर्गत कृषि, सिंचाई, हाट व्यवस्था और सहकारिता, शिक्षा आदि हैं। बहुत ही पिछड़े हुए जनजाति समूहों की ओर विशेष ध्यान देने के लिए धन से योजनाएँ बनाई जानी हैं।

जनजाति विकास कार्यक्रम शुरू से ही दो नीतियों को ध्यान में रखकर चलाया जा रहा है—(1) इनके जीवन स्तर को उठाने के लिए विकास गतिविधियों को बढ़ावा देना और (2) कानूनी तथा प्रशासनिक उपायों द्वारा इनके हितों का संरक्षण।

## जनजाति अनुसन्धान संस्थान

जनजाति अनुसन्धान तथा प्रशिक्षण संस्थान आन्ध्र प्रदेश, असम, बिहार, गुजरात, केरल, मध्य प्रदेश, महाराष्ट्र, उड़ीसा, राजस्थान, उत्तर प्रदेश और पश्चिम बंगाल में काम कर रहे हैं। इन्होंने जनजातीय उन्नयन-योजनाओं की परियोजना रिपोर्ट तैयार करने, इनकी निगरानी और मूल्यांकन करने, अनुसन्धान-प्रवर्धन और कर्मचारियों को प्रशिक्षण देने के मामले में बड़ा उपयोगी काम किया है।

### भारत की कुछ प्रमुख जनजातियाँ एवं उनकी स्थिति (Some Main Tribes of India and Their Situation)

यहाँ हम भारत की कुछ प्रमुख जनजातियों की संक्षिप्त विवेचना करेंगे—

#### (1) गारो (Garos)

गारो लोग प्रधानतः मेघालय की गारो पहाड़ियों के कामरूप तथा असम के खासगाड़ा जिले में रहते हैं। मैनसिंह जिले में भी इनकी आबादी है। सन् 1971 की जनगणना के अनुसार गारो की पूरी आबादी 2,66,645 है। गारो 'बारा' या 'लोडो' नामक बोली बोलते हैं जो तिब्बती, बर्मो भाषा परिवार के अन्तर्गत असमी-बर्मो भाषा की एक उपश्रेणी है। गारो के आवाज 'लोडो' अन्य दूसरी जनजातियों की भी भाषा है और इस कारण बोली में साम्य है। परन्तु गारो और कटारी की बोलियों में बहुत अधिक साम्य है। इस आधार पर प्लेक्सेर का मत है कि दोनों जनजातियाँ मूलतः एक ही थीं परन्तु सांस्कृतिक मामलों में इस समय भिन्नता भी कम नहीं है। मगोल प्रजाति के विशिष्ट प्रभाव के कारण इनके शरीर का रंग पीला, चेहरा छोटा, परन्तु चौड़ापन लिए और बदन नाटा होता है। मेजर प्लेक्सेर के अनुसार साधारणतया पुरुषों की ऊँचाई 156.2 से मी (5' 1½") और स्त्रियों की 147.3 से मी. (4' 10") होती है। शरीर की बनावट हृष्ट-पुष्ट होती है और वे देखने में हट्टे बट्टे होते हैं।

भौगोलिक एवं आर्थिक दृष्टि से गारो दो श्रेणियों में विभक्त किए जा सकते हैं—प्रथम वे जो पहाड़ी हिस्स में रहते हैं और भूमि प्रणाली की समस्याएँ कृषि करते हैं और दूसरे, वे जो मैदान में रहते हैं और अविकसित मछली मारकर जीवनयापन करते हैं। प्रथम की स्थानीय बोली में पहाड़ियाँ और दूसरे की सम्बन्धी बोली में गारो बोली है। पहाड़ पर रहने वालों का मुख्य पेदा खेती है। किसी स्थान के जंगलों का जला कर वे दो तीन वर्ष तक घान आदि पैदा करते हैं, फिर उसे छोड़ कर दूसरे स्थान के जंगलों को जला कर खेन तैयार करते हैं। घान के आवाज रई, वाजरा, फालू मिरची इत्यादि भी पैदा करते हैं। फलों में विशेषतः नारंगी की वागवानी करते हैं। इनके कृषि सम्बन्धी औजार भी अनेक और अपर्याप्त हैं। गारो के मकान बाँस के बने होते हैं। गारो की पोशाक भी साधारण होती है। पुष्प साधारणतया 'गाँडो' नामक वस्त्र कमर में लपेटे रहते हैं। यह



पीले रंग का टुकड़ा होता है जिसको किनारी लाल रंग की बनी होती है। सिर पर पगड़ी रखने की परम्परा है। सर्दियों के मौसम में एक सूती चादर से काम चल जाता है। धीरतें भी साये की तरह कपड़े का टुकड़ा कमर के चारों ओर लपेटे रहती हैं जिसे स्थानीय भाषा में रिक्किंग कहा जाता है। गारो धीरतों के आभूषण भी अनेक नहीं हैं। पुरुष और नारी दोनों ही कानों में बालियाँ पहनते हैं। ये बालियाँ काँसे की बनी होती हैं। मर्द 12 से 20 बालियाँ और औरतें 50 बालियाँ तक पहनती हैं। इतनी अधिक बालियाँ पहनने के कारण धीरतों के कान फट कर दो हिस्सों में विभक्त हो जाते हैं। कान के ऊपरी हिस्से में छोटी तथा पतली बालियाँ पहनी जाती हैं। चाँदों की छुडियाँ और मूँगों को मालाएँ भी पहनी जाती हैं। अपने पति के निधन और धन्येष्टि क्रिया के समय धीरतें आभूषण, विशेषतया कानों की बालियाँ निकाल देती हैं और पुनः वर्षा की समाप्ति पर पहन लेती हैं।

गारो का सामाजिक संगठन मातृसत्तात्मक है। परिवार में धीरतों का स्थान विशिष्ट है। गारो परिवार का संगठन पति-पत्नी तथा उनकी पुत्री सम्मानों को मिलाकर होता है। उनके लड़कें 'नक पाण्टे' नामक युवा गृहों में रहने हैं। ये युवा गृह गारो युवकों के प्रशिक्षण केन्द्र हैं। प्रत्येक गाँव में एक युवा गृह होता है। मंदानो में इसका प्रचलन कम है। अविवाहित युवक ऐसे ही गृहों में रहते हैं और दोनों समय माता-पिता के साथ खाना खाते हैं।

अविवाहित लड़कियाँ परिवार में रहती हैं। लड़कियों में से एक उत्तराधिकारिणी निर्वाचित कर ली जाती है, जिसे 'नोकना' कहा जाता है। नोकना का निर्वाचन माना-पिता की सहमति से होता है। मतभेद होने पर माना की सहमति मान्य समझी जाती है। नोकना सबसे बड़ी अथवा सबसे छोटी या कोई दूसरी पुत्री भी होती है। इस निर्वाचन में लड़की की विलक्षणता और निपुणता का अन्दाज लगाया जाता है और उसमें सबसे दक्ष को 'नोकना' चुना जाता है, और वही सभी पारिवारिक सम्पत्ति की मालकिन होती है। उसकी अन्य बहनें अपने पतियों के साथ साधारणतः उसी गाँव में अलग मकान बनाकर रहती हैं। नोकना की अनुमति से वे उसके परिवार में भी रह सकती हैं। यदि किसी नोकना की पुत्री नहीं रहती है, तो वह अपनी बहन की पुत्री को गोद ले लेती है। यह प्रथा बहुत प्रचलित है। बहनें नोकना को गोद दे-देना अपना कर्तव्य समझती हैं। यदि कोई नोकना पुत्रीहीन रही और किसी लड़की को गोद नहीं ले सकी, तो सम्पत्ति विवाहित बहनों के बीच बँट जाती है। नोकना के पति को नोकरोम कहा जाता है जो पत्नी के घर में रहता है और सम्पत्ति की देख-रेख करता है।

गारो की पीढ़ी धीरतों के नाम से चलती है। जितने लोगों के पूर्वज मूलतः एफ़ ही होते हैं, वे एक ही मधोग या मातृत्व के सदस्य कहलाते हैं। ऐसा विश्वास है कि एक मधोग के सभी सदस्यों के मध्य रक्त-सम्बन्ध है। ये आपस में शादी-ग्याह नहीं

करते हैं। मचोग के अतिरिक्त गारो जनजाति तीन सामाजिक श्रेणियों में विभक्त है—काराक, मोकीन और सांगभा। प्रत्येक श्रेणी में कितने ही मचोग होते हैं।

विवाह के सिलसिले में भी निश्चित नियम हैं जिसका सीमित परिवारों में ही निर्वाचित करना पड़ता है। फुफेरे भाई से शादी करना गारो लड़कियों के लिए आवश्यक है। फुफेरे भाई के अभाव में उसका इसी परिवार के अन्य सदस्यों से शादी करना अच्छा समझा जाता है।

‘कोरा देव’ इनका इष्ट देव है। इनके घरों में कांसे की एक छोटी थाली, जिस पर कुछ आकृतियाँ बनी रहती हैं, किसी जगह लटका कर कोरा देव मानकर पूजा जाता है तथा उसे बलि चढ़ाकर प्रसन्न किया जाता है। इनका विश्वास है कि जब घर वाले सोते हैं उस समय कोरा देव थाली से निकल कर आहार की खोज में बाहर जाता है और नौट कर फिर वहीं आ जाता है। वास्तु और पहाड़ी दर्रे के पास-पास रहने वाले गारो सूर्य और चन्द्रमा की पूजा भी करते हैं। इनके धार्मिक कृत्यों में बलि, वकरी, सुप्रर, मुयें, कुते इत्यादि का बलिदान किया जाना आवश्यक समझा जाता है। अन्य आदिम जातियों की भाँति इनमें अनेक अन्धविश्वास भी प्रचलित हैं। ये भूत-प्रेत, पिशाच और जादूगरनी का अस्तित्व मानते हैं। इनकी धारणाएँ ये हैं कि कुछ व्यक्तियों की आत्माएँ उनके शरीर से बाहर निकल कर अपनी इच्छानुसार बाघ तथा अन्य जानवरों का रूप धारण कर लेती हैं। हिन्दुओं और ईसाई पादरियों का भी इन पर कम प्रभाव नहीं पड़ा है।

रीनि-रिवाज तथा सांस्कृतिक विशेषताओं में गारो असम की जनजातियों में नागा से अधिक मिलते-जुलते हैं। अगामी और रोमा नागाओं की तरह गारो में यह विश्वास प्रचलित है कि कुछ व्यक्ति अपने को बाघ के रूप में परिवर्तित कर सकते हैं। ऐसे लोगों को बाघ-मानव की सजा दी जाती है। यदि कोई व्यक्ति बाघ द्वारा मार डाला जाता है, तो ‘ल्होटा’ और ‘अगो’ नागाओं के परिवार को अनेक प्रकार के सामाजिक निषेधों को मानना पड़ता है। गारो में भी थोड़ी-बहुत यह प्रथा प्रचलित है। फिर ल्होटा और अगो नागाओं की तरह गारो समाज में भी कितने ही निषेधों की, जिन्हें वे ‘मारम’ कहते हैं, मानना पड़ता है। उदाहरण के लिए सन्तान पैदा होने के दिन खेत के पास जाना गारो में निषेध या मारम समझा जाता है। पुनः दोनों, नागा और गारो, बाघ के दाँतों से घायल होने पर शपथ लेते हैं। ‘सीप’ का व्यवहार दोनों जातियों के सदस्य बहुतायत में करते हैं। दोनों के पर्वों में नृत्य का महत्वपूर्ण स्थान है। दोनों नर-मुण्ड का शिकार करने वाली जातियाँ हैं परन्तु गारो में यह प्रथा अधिक प्रचलित नहीं है।

## 2. खासी (Khasi)

मेघालय की जयन्तिया और खासी की पहलियाँ, जो 25 और 26 उत्तर अक्षांश तथा 90°47' और 92°57' पूर्व देशान्तर रेखाओं में हैं, खासी जनजाति का निवास स्थान है। 1961 की जनगणना के अनुसार इस जनजाति की कुल आबादी 3,56,208 है। इन पहाड़ी इलाकों के अलावा खासी निकटवर्ती मैदानों

में भी आ बने हैं। विलियम हण्टर के अनुसार मदानी खासी असम के कछार और डारंग तथा बंगला देश के मित्रहट जिले की समतल भूमि में पाए जाते हैं।

खासी भी गारो की तरह मंगोल प्रजाति से विशेष प्रभावित हैं। इनकी त्वचा का रंग पीलापन लिए होता है। स्वानीय तौर पर रंग में कुछ विभेद मालूम पड़ता है। उदाहरणार्थ चेरापूँजी के खासी विशेष धीरे तथा जयन्तिया के खासी विशेष काले होते हैं। ज्योज्यो इनके रंग की ऊँचाई बढ़ती जाती है, इनकी त्वचा का रंग भी हल्का पड़ता जाता है। इनका कद छोटा होता है और शरीर की बनावट गठनी होती है। नाक चपटी और छोटी होती है। परन्तु नाक के सूराल बड़े होते हैं। ललाट ऊँचा और चौड़ा होता है। इनके सिर लगभग चौड़े होते हैं और कर्नल हेयर के अनुसार इनका कपालांक औसत 77.9 है। ग्रंथि मध्यम आकार की होती हैं। आँखों की परत अधिक स्पष्ट रहती है और उनका आकार तिरछा होता है। मुँह बड़ा होता है और होठ थोड़ा सा मोटा होता है। गान की हड्डियाँ उभरी होती हैं। खासी औरतें और बच्चे देखने में बड़े खूबसूरत होते हैं। वे हमेशा प्रसन्न, हँसमुख और स्वस्थ दीखते हैं परन्तु क्रोधित होने पर वे बड़े भयंकर हो जाते हैं।

भाषा की दृष्टि से खासी का अध्ययन बड़ा दिलचस्प है। खासी भाषा का अध्ययन कितने ही विद्वानों ने किया है, जिनमें प्रियसंग, जे आर लोगन और अस्टकुन, फादर डब्ल्यू. स्मीट तथा मेजर गार्डन के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। यह निर्विवाद सिद्ध है कि खासी भाषा तिब्बती बर्मी परिवार की भाषा से भिन्न है। यह भी स्पष्ट है कि द्रविडपरिवार की भाषा से इसका कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रियसंग, स्मीट और गार्डन के अनुसार यह आस्ट्रोएशियाटिक परिवार की भाषाओं का कुछ विशेष अंग है। इसे मान-खमेर परिवार की संज्ञा दी जाती है। मुण्डा और खासी भाषा में बहुत समानता दिखलाई पड़ी है। फादर स्मीट ने इस भाषा समूह को मान-खमेर-मलबका मुण्डा-निकोबार-खासी, अथवा आस्ट्रोएशियाटिक परिवार की संज्ञा दी है।

मानवशास्त्रियों का मत है कि खासी मेघालय के मूल निवासी नहीं हैं। वे कहाँ से, कैसे और कब आए, इनके बारे में बहुत से मत प्रचलित हैं। रेवरेण्ड रोबर्ट ने 'इट्रोडक्शन टू द खासी आयर' में खासी का राजनीतिक सम्बन्ध बर्मी लोगों से स्थापित करते हुए प्रमाणित करने की कोशिश की है कि वे बर्मा से आए हैं। एक मत है कि वे उत्तरी हिस्से से इस क्षेत्र में आए हैं। फादर स्मीट ने भाषा के पहलू से खासी का सम्बन्ध मुण्डा, हो इत्यादि से दर्शाते हुए उनकी उत्पत्ति की जाँच करने की चेष्टा की है। मिस्टर सैंडवेल का भी यह मत है कि खासी बर्मा से पटकोई पर्वत-श्रेणी होते हुए यहाँ आए।

खासी प्रधानतः कृषि जनजाति है। कृषि प्रणाली तो विशेषतया 'भूम' ही है। जयन्तिया के दक्षिणी और पूर्वी हिस्सों में भूम प्रणाली मलावा अन्य तरह की कृषि प्रणाली अधिक प्रचलित नहीं है। भूम के मलावा हाली अथवा पानी

रोक कर घान पैदा करने की प्रणाली प्रचलित है। खाद के उपयोग से वे परिचित हैं और खेत का उत्पादन बढ़ाने के लिए इसका उपयोग करते हैं। इनके कृषि-सम्बन्धी औजार भी साधारण ही होते हैं। वे हल का उपयोग करते हैं परन्तु हनुए का उपयोग फमल की कटनी के लिए करना निषिद्ध है। मिर्कुर में भी यह प्रथा प्रचलित है। वे कटनी की जगह बालियों को हाथ से ही तोड़ते हैं। घान के अलावा वे आलू, सनरे, पान और सुपारी भी पैदा करते हैं। वे सूती और रेशमी कपड़े बुनने का काम करते हैं। कुछ लोग शराब बनाने में लगे हैं। शिकार करना, मछली मारना उनका अन्य गौण पेशा है। शिकार करने में साधारणतया तीर-कमान का उपयोग होता है। चिड़ियों को पँसाने में भी वे प्रवीण होते हैं। साधारणतया जलाशयों के कुछ भागों की घेरकर विशेष पौधों द्वारा पानी विपाक्त कर देते हैं, फिर मछली पकड़ते हैं। इसमें वे दक्ष हैं।

खासी का प्रमुख आहार चावल और सूखी मछलियाँ हैं। चावल न मिलने पर वे ज्वार का उपयोग करते हैं। खासी लगभग सभी जंगली जानवरों का मांस खाते हैं। कृत्ता पवित्र जानवर समझा जाता है और नागा, गारो तथा कुकी के प्रतिकूल वे इसका मांस नहीं खाते हैं। दुग्ध, दही और मक्खन से भी खासी को परहेज है। चेरा श्याम परिवार के सदस्य सूखी मछली भी नहीं खाते। दरबार कबीले के सदस्यों के लिए, सूअर का मांस भी निषिद्ध है। शराब इनका प्रमुख पेय है। शराब चावल या ज्वार से बनाते हैं। इन अनाजों में उखावीचाणि नामक पौधे की जड़ मिलाकर वे दो तरह की शराब बनाते हैं, जिन्हें वे खा-इइ हीपर और खा-इइ-उम कहते हैं। खा-इइ-हीपर विशेष पुष्टिकर और तृप्तीहीन होती है। खा-इइ-उम प्रत्येक उत्सव और पर्व के अवसर पर उपयोग में आती है। अब उनमें देशी शराब का प्रचलन बहुत बढ़ गया है।

खासी समाज में नितनी ही तरह की पोशाकें प्रचलित हैं। वे विशेषण रंगीन पोशाक पसन्द करते हैं। साधारणतया खासी पुरुष बड़ी पहनते हैं। यह खासी संस्कृति की विशेषता है। कमर में लगीटी लटकनी रहती है। परन्तु अब मिशनरियों के प्रभाव से उनकी पोशाकों में भी काफी परिवर्तन हो गया है। सफेद पगड़ी अब केवल बूढ़े लोग पहनते हैं। उसकी जगह अब दोपलिया टोपी लेटी जा रही है। महिलाओं की पोशाकें बहुत आकर्षक होती हैं। रंग बिरंगे कपड़ों से वे पूरे शरीर को विभूषित किए रहती हैं। शरीर के अंग-अंग इतने कपड़ों से ढँके रहते हैं कि उनके आकार का भी पता नहीं लगता। 'वा-जम्पीघन' नामक पोशाक वे पूरे शरीर में लपेट कर कमर में बाँधी रहती हैं, इसका एक हिस्सा घुटने तक लटकता रहता है। भूरे रंग के रेशमी कपड़े का एक टुकड़ा जिसे 'वा-जैनवेसेन' कहते हैं, पहने रहती हैं। 'वा-जैनवेसेन' के ऊपर की 'वा-जैनकूप' नामक पोशाक होती है। यह गर्त पर आगे और पीछे लटकती रहती है। सिर पर कपड़े का दूसरा टुकड़ा रहता है जिसे 'वा-टैप-मोह-सनीह' कहते हैं। पोशाक के साथ-

साथ खासी महिलाओं को ग्रामपण्य से भी बहुत प्रेम होता है। सोने और मोती के बने कितने ही ग्रामपण्य वे पहनती हैं। भूँगे की माला उन्हें अधिक प्रिय है। बानो में बालियाँ स्त्री और पुरुष दोनों पहनते हैं। परन्तु उनकी सच्चा गारो की तरह बहुत नहीं होती है।

खासी स्थायी गाँवों में निवास करते हैं। इनके गाँव नागा और कुकी की तरह पहाड़ की चोटियों पर नहीं रहते। वे चोटियों के नीचे ही विशपत ऐसी जगह में रहते हैं जहाँ आँधियों से रक्षा हो सके। उनके मकान साधारणतया साफ होते हैं। वे जंगल की लकड़ियों और घास फूस की बनी बड़ी भोपड़ी-सी लगते हैं। दीवार कहीं-कहीं पत्थर की भी होती है। चेराम्पूजी के मकान लम्बे होते हैं। पुरोहितों के मकान बहुत बड़े होते हैं। मकान-निर्माण-कला में बहुत परिवर्तन होता जा रहा है। मकान के निर्माण में लोहा, शीशा, सीमेंट इत्यादि का उपयोग होने लगा है।

खासी प्रब खटिया, स्टूल, कुर्सी इत्यादि का भी उपयोग करते हैं। डोल, बाँसुरी, गिटार इत्यादि उनके प्रिय वाद्य यन्त्र हैं। तीर-कमान के साथ-साथ तलवार, भाला, कवच इत्यादि इनके प्रमुख हथियार हैं। ये लोहे के बने होते हैं। लोहे को गलाने और उससे हथियार बनाने की कला उन्हें ज्ञात है। रेशम के कीड़े पालने, उनसे रेशम निकालने और उनके कपड़े बुनने की कला इन्हें बहुत पहले से ही ज्ञात है। रेशम के बलावा सूती कपड़े भी वे बनाते हैं। मिट्टी के बर्तन बनाने का उद्योग विशेषतया जयन्तिया पहाड़ के तारनाई स्थान में केन्द्रित है।

खासी जनजाति का सामाजिक संगठन मातृसत्तात्मक सिद्धान्त पर आधारित है। खासी कई गोत्रों में विभक्त हैं। प्रत्येक की उत्पत्ति किसी महिला पूर्वज के नाम के साथ सम्बन्ध रखती है। खासी ऐसी महिला की पूजा करते हैं। गोत्र को खासी भाषा में शिकुर और उसके सदस्यों को का-लाकेई की संज्ञा दी गई है। खासी अपने शिकुर से बाहर आती करते हैं। इसके अन्दर शादी करना खासी समाज में बड़ा अपराध समझा जाता है। कुछ खासी शिकुरों के नाम जानवरो तथा दूसों के नाम पर भी हैं उदाहरणार्थ, श्रीख, थाम, डीगरट इत्यादि। परन्तु अधिकांश जनजातियों की तरह ये खासी के इष्टदेव प्रतीक नहीं कहे जा सकते। इसका कारण यह है कि खासी इनके मारने, काटने, खाने या उपयोग में कोई परहेज नहीं करते।

प्रत्येक शिकुर परिवार में विभक्त होता है। परिवार ही खासी समाज की सबसे छोटी इकाई है। पुत्रियाँ, उसकी माँ, तथा उसकी माँ, सभी एक परिवार और मकान में रहते हैं। शादी के पश्चात् पुत्र ही अपनी पत्नी के घर में रहने के लिए जाता है। परिवार की सम्पत्ति की उत्तराधिकारिणी गारो जनजाति की तरह पुत्री ही होती है। परन्तु गारो जनजाति में माता-पिता की इच्छानुसार कोई भी पुत्री उत्तराधिकारिणी होती है जिसे 'का-खादुह' कहा जाता है। परिवार

मे धार्मिक उत्सवों में भी सबसे छोटी पुत्री का विशिष्ट स्थान है। परन्तु कितने ही भवसरो पर उसे अपनी बड़ी बहनों की सहमति लेनी पड़ती है। उदाहरणार्थ, बिना अपनी बहनों की राय लिए सम्पत्ति का कोई अश्व बेचने का अधिकार उसे नहीं है। किसी निषेध का उल्लंघन करने एवं अपना धर्म बदलने पर उसे उत्तराधिकारियों के पद से वंचित कर दिया जाता है।

खासी समाज में मामा का स्थान बहुत ही महत्वपूर्ण है। भाई अपनी बहन के घर का मालिक समझा जा सकता है, प्रत्यक्ष अवसर पर वह हस्तक्षेप कर सकता है और अपनी राय दे सकता है, अपनी बहन के बच्चे के जन्म, विवाह अथवा मृत्यु के समय मामा की उपस्थिति आवश्यक है। उसे इन अवसरों पर कुछ आवश्यक अनुष्ठान भी पूरा करना पड़ता है। फिर भी पति का अपना प्रथम स्थान है। एक दो बच्चे पैदा होने पर वह अलग मकान बनाते हैं। इस मकान की मानकित तो उसकी पत्नी होती है परन्तु उस ही उसकी पूरी देख रेख करनी पड़ती है। गार्टेन में एक स्थान पर ठीक ही लिखा है कि पिता को ही साधारणतः बच्चा एवं घर की देखरेख करनी पड़ती है। मामा तो उसी समय आता है जब उसकी बहन तथा सन्तान के जीवन मरण का प्रश्न रहता है। इस तरह यद्यपि भाई माँ के परिवार का उत्तराधिकारी नहीं होता है और उसकी पत्नी के साथ रहने के लिए दूसरी जगह चला जाता है, फिर भी इस रीति या परम्परा के अनुसार वह अपनी माँ के परिवार यानी बहन और उसकी सन्तान की देख रेख करता रहता है। जहाँ तक परिवार का प्रश्न है, वह विवाह के बाद पत्नी के परिवार में रहता ही है, और उसकी भी देख रेख करता ही है।

इन तरह से बिचार किया जाय तो प्रत्येक खासी व्यक्ति का उत्तरदायित्व और लगाव दोनों परिवारों से हमेशा बना रहता है। विवाह के बाद सम्बन्ध की रूपरेखा में परिवर्तन तो होता ही है, परन्तु उनके सामाजिक संगठन में गड़बड़ी नहीं होती। बदला नहीं होगा कि खासी समाज की मूल इकाई वह गृह है जहाँ बच्चे होते हैं, जहाँ औरतें आजीवन रहती हैं। मरने के बाद पुरुष की हड्डियाँ लाकर इसी मूल गृह में गाँठ दी जाती हैं, चाहे आदी के बाद वे कहीं भी गमन के लिए चल जाएँ। डॉ. चट्टोपाध्याय का भी यही मत है कि खासी समाज में कुछ ऐसी प्रथाएँ हैं, जो पितृस्थानीय समाज में नहीं पाई जाती हैं। औरतों का कुछ अधिक अधिकार प्राप्त है, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि समाज में औरतों का एकाधिकार है। वस्तुतः पिता ही परिवार का मुखिया होता है।

खासी में प्रधानतया एक-पत्नी प्रथा प्रचलित है। सन्तान रहने पर विधवा-विवाह भी करना मना है। तलाक की प्रथा प्रचलित है परन्तु इसके लिए दोनों पक्षों की स्वीकृति आवश्यक है। गर्भ की स्थिति में स्त्री को तलाक नहीं दिया जा सकता। गोद लेने की प्रथा भी खासी के मध्य पाई जाती है। यदि किसी दम्पति को पुत्री नहीं है तो वे किसी परिवार की लड़की को गोद ले सकते हैं। गोद लेने पर लड़की

उस परिवार की उत्तराधिकारिणी होती है। माँ के मरने के बाद वही दाह क्रिया करती और अन्य धार्मिक विधियों को पूरा करती है।

खासी क्षेत्रों में ईसाई मिशनरियों के प्रचार के फलस्वरूप जनजातियों के धार्मिक विश्वास में बहुत परिवर्तन हो गए हैं। पढ़े लिखे खासी अपने धार्मिक रीति-रिवाज का स्वयं मूलों उड़ाते हैं। फिर भी उनका मूल धार्मिक विश्वास अभी बड़े पैमाने पर प्रचलित है। गाड़न न खासी को भूत-प्रेतवादी बताया है। निश्चय ही य शुभ और अशुभ भूत प्रेत की पूजा किया करते हैं। खासी कितने ही दश देवताओं की पूजा करते हैं जिनमें यूलेई मुलुक, यूलेई उमटांग, यूलेई स्याह, यूरनगवेव इत्यादि विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। यूलेई-मुलुक की पूजा साल में एक बार होती है। इस अवसर पर बकरे और भुँगे की बलि दी जाती है। यूलेई उमटांग की भी पूजा इसी तरह एक बार होती है। उनका विश्वास है कि पानी के देवता की आराधना से स्वच्छ जल हमेशा मिलता रहेगा। अधिक सम्पत्ति की प्राप्ति के लिए धन देवता और ग्राम की उन्नति के लिए ग्राम-देवता की पूजा की जाती है।

इनके अलावा छोटे-छोटे देवताओं अथवा अशुभ प्रेतों का भी बखान मिलता है। इन देवताओं के नाम बीमारियों के नाम पर रखे गए हैं, जैसे कारीह मलरिया के भूत का खलाम, हैजे के भूत का डूवा, आदि। खासी धर्म का मूलतः इन्हीं बीमारियों का निवारण करने के लिए देवता विशेष की पूजा एवं बलि के साथ प्रारम्भ हुआ है। गाड़न ने भी कितने ही उदाहरण देते हुए इस मत का समर्थन किया है। जेनकीस न लिखा है कि वे लोग चेचक को देवता के रूप में देखते हैं और उसका स्वागत करते हैं।

इनके अतिरिक्त खासी प्रकृति पूजक हैं। कितनी ही नदियाँ, पहाड़ इनके देवता हैं, जिनकी पूजा ये किया करते हैं। खासी अपने पूवजों की भी आराधना करते हैं। प्रसाद के रूप में विभिन्न तरह के खाद्य पदार्थ साल में एक दो बार पूर्वजों के नाम से चढ़ाए जाते हैं। उनका विश्वास है कि इस तरह करने से पूर्वज विपत्ति पड़न पर उनकी मदद करेंगे। खासी विशेषतः जानीय माँ की आराधना करना नहीं भूलते हैं। जानीय माँ की सम्पत्ति लेने के लिए तथा अन्य अवसरों पर भी अण्डे अवश्य फोड़े जाते हैं।

खासी युद्ध देवता की भी आराधना करते हैं। यही देवता सफल योद्धाओं का शत्रुओं का मिर हस्तगण करवाते हैं। ये इस देवता के नाम पर भुँगे की बलि देते हैं। बलि देने के पूर्व योद्धा वेदी के चारों ओर, जिस पर भुँगे के पल्ल तलवार, कवच, तीर कमान, पान और फूल रखे जाते हैं, नाचते हैं। बलि देने के पश्चात् तलवार की नाक पर भुँगे के मिर को रख कर तीन बार जोर-जोर से चिल्लाते हैं। नर-बलि की प्रथा भी खासी के बीच प्रचलित थी। उनका विश्वास था कि नर बलि से चू येलम नामक भयंकर साँप शान्त रह सकता है और लाभ पहुँचा सकता है परन्तु अब नर बलि समाप्त हो गई है।

खासी शव को जलाते हैं। शव को जलाने के पूर्व श्रद्धा अर्पित किया जाता है। मृगों की बलि दी जाती है। शव को जलाने के बाद राख और हड्डियों को वे अपने गोत्र के मादृशीय या कब्रिस्तान में लाकर गाड़ते हैं। ये लोग अपने मृतकों की अस्थियों पर स्मारक शिलाएँ रखते हैं। पुराने समय में ये शिलाएँ सैकड़ों मन वजन की होनी थी। आश्चर्य की बात है कि ये लोग इतने बड़े पत्थर कैसे उठाकर लाते थे। आज भी यह प्रथा खासी जाति के बीच प्रचलित है। परन्तु अब छोटे-छोटे पत्थरों का उपयोग होने लगा है।

### (3) गोड

1 मध्य प्रदेश की प्रमुख जनजाति गोड है जो अधिकांशतया बस्तर जिले में निवास करती है। गोड कहने से किसी एक जनजाति का बोध नहीं होता है। वस्तुतः यह नाम समीपवर्ती हिन्दुओं तथा सरकारी अधिकारियों द्वारा उन सभी जनजातियों के लिए उपयोग में लाया जाता है जो 'कोइतार' नामक प्रजाति के हैं। वस्तुतः गोड का मूल नाम 'कोइतार' ही है जिससे कितनी ही जनजातियों का बोध होना है जैसे—मुरिया, मारिया, भन्ना, प्रजा आदि। इसके अलावा कुछ हिन्दुओं द्वारा प्रभावित जनजातियाँ भी हैं जो छत्तीसगढ़ से आकर यहाँ बसी हैं जैसे राजगोड, राजकोरक, राजमुरिया, नायक गोड। इन्हें भी गोड कहा जाता है। इन सभी गोड जनजातियों में मुरिया और मारिया विशेष उल्लेखनीय हैं जो मुख्यतया मध्य प्रदेश के बस्तर जिले के पहाड़ी तथा समतल क्षेत्रों में निवास करती हैं। प्रस्तुत प्रसंग में, विशेषतया मुरिया गोड की सांस्कृतिक विशेषताओं का उल्लेख किया जा रहा है।

मारिया गोड की आबादी में से बस्तर में अधिकांशतया मारिया पहाड़ी पर रहते हैं और बाकी मारिया मैदानों में निवास करते हैं। मारिया, लगभग 150 पहाड़ी गाँवों में रहते हैं। मैदान में रहने वाले मारिया, जिनको 'बाइसन', 'हाँत मारिया' या 'मैदानी मारिया' कहा जाता है, बड़े-बड़े गाँवों में रहते हैं। मैदानी मारिया की वस्तिमें अधिकांशतया नदी की घाटियों और समतल भूमि पर अवस्थित है जहाँ वे हल द्वारा खेती-बारी सरसतापूर्वक कर सकते हैं। मारिया की तरह मध्य प्रदेश के मुरिया गोड भी भौगोलिक दृष्टिकोण से पहाड़ और मैदान दोनों तरह के क्षेत्रों में रहते हैं।

इस तरह भौगोलिक दृष्टि से मध्य प्रदेश के गोड को दो भौगोलिक श्रेणियों में बाँट सकते हैं—पहाड़ी और मैदानी गोड। इन दोनों के आर्थिक, व्यावसायिक और सांस्कृतिक विशेषताओं में भी काफी अन्तर आ गया है। जहाँ पहाड़ पर रहने वाले गोड जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली पर आश्रित हैं वहीं मैदान में निवास करने वाले गोड हल द्वारा खेती करके अपनी जीविका का निर्वाह करते हैं। अश्वत्थमार पहाड़ के मुरिया गोड जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली के लिए विशेष प्रसिद्ध हैं। वे इस प्रणाली को अपनी 'हवली' भाषा में पेडा कहते हैं।



मध्य प्रदेश के दूसरे क्षेत्रों में जंगल जलाकर खेती करने की प्रणाली को दाही, वेवर, पोरका इत्यादि भी कहा जाता है। भारत के अन्य पहाड़ी क्षेत्रों में भी इस तरह की खेती प्रचलित है जिसमें अक्सर में भूमि और बिहार के सवाल परगना में कुल्हा या खालू इत्यादि कहा जाता है। संक्षेप में गोड की पेण्डा प्रणाली को खेती के तरीके इस प्रकार हैं—

जनवरी और फरवरी महीनों में वे जंगल को काट कर सूखने के लिए छोड़ देते हैं। जब लकड़ियाँ और पत्ते सूख जाते हैं तब मई माह में वे उन्हें जला डालते हैं। जब वे राख के रूप में परिणत हो जाते हैं तब राख को पटक लाठी नामक औजार से वे फैला देते हैं। जब प्रथम बार मानसूनी वर्षा होती है तो वे जमीन में लकड़ी से छेदकर बीज रोपण करते हैं। जब वे एक ही स्थान में दो या तीन बार खेती कर चुकते हैं तो उस स्थान को छोड़कर जंगल के दूसरे हिस्से को काटते हैं। इस क्षेत्र में भी वे इसी तरह जंगल जलाकर खेती करते हैं। इस पेण्डा प्रणाली के द्वारा जंगलों का दिनो-दिन ह्रास होता जा रहा है और पहाड़ियाँ गोड इस खेती-प्रणाली के कारण झालसी से हो गई हैं। इस तरह की पेण्डा-प्रणाली द्वारा खेती करने के अलावा पहाड़ियाँ गोड जंगलों से खाद्य संप्रदाय करके अपनी जीविका निर्वाह करते हैं। जंगलों में बहुत तरह के खाद्य-पदार्थ कन्दमूल, फल फूल मिलते हैं। ऐसे पदार्थों में महुआ के फूल तथा तेन्दू, जामुन और जंगली आम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इनका संप्रदाय प्रायः औरतें करती हैं।

पहाड़ी मारिया शिकार करने में भी प्रवीण होते हैं और गर्मी में वे शिकार करने निकलते हैं। उन शिकारों में अधिकांशतया सिंह जंगली भैंस, हिरण इत्यादि भी मारा करते हैं। जंगली भैंस, बाईसन और हिरण के मांस भी वे बड़ी रचि से खाते हैं। उनके शिकार के प्रमुख औजार हैं—तीर, धनुष, लाठी, गंडासा और कुल्हाड़ी। वे मछली भी मारते हैं और मछली मारने के कितने ही तरीकों से परिचित हैं।

पहाड़ी गोड के मकान अधिकांशतया लकड़ी, बाँस और घास के बने होते हैं जो मुश्किल से पाँच साल तक रहने के लायक होते हैं। मैदानों में रहने वाले गोड के मकान इनकी अपेक्षा मजबूत, टिकाऊ तथा मिट्टी के बने होते हैं। कपड़े के नाम पर पहाड़ी गोड नर-नारियाँ एक छोटा टुकड़ा कमर में सटकाए रहती हैं। उनकी औरतों को आभूषण से बहुत प्रेम है और उनके शरीर काँसे के आभूषण, बड़ी-बड़ी भूषणियाँ, हार आदि से भरे रहते हैं। गोदना गुदाने में भी उनकी अभिरुचि है और उनका पूरा शरीर गोदने से सुशोभित रहता है।

गोड की प्रत्येक जनजाति अनेक गोत्रों में बँटी है। इन गोत्रों के नाम किवी वृक्ष, पशु या पशु के नाम पर होते हैं। जिस जानवर या वृक्ष के नाम पर उनके गोत्र का नाम होता है, उस जानवर या वृक्ष को वे कभी हानि नहीं पहुँचाते और न उसे खाते हैं। अपने गोत्र की लड़की के साथ विवाह करना उनके समाज में निरुत्तर्जित है।

गोड की, विशेषकर मुरिया गोड की सामाजिक व्यवस्था की प्रमुख विशेषता छातुल नामक सस्था है। छातुल वह सामूहिक घर या शयनागार है जहाँ मुरिया गाँव की अविवाहित युवक युवतियाँ सोती हैं और अनेक सामाजिक कामों में हिस्सा बँटाती हैं। छातुल वस्तुन मुरिया जनजाति के परम्परागत स्कूल हैं। यहाँ युवक और युवतियाँ केवल सोती ही नहीं, बल्कि सामाजिक रीति-रिवाज, सांस्कृतिक नृत्य-गान एवं समाज के ग्रन्थ मूल्यों की शिक्षा भी पाती हैं। छातुल मुरिया की एक मुख्यवस्थित सस्था है और गाँव के सामाजिक एवं सांस्कृतिक कार्य का स्थान भी है।

प्रत्येक छातुल का एक सरदार होना है जिसे 'सलाउ' कहते हैं। छातुल की युवक युवतियाँ प्रायः के दृष्टिकोण से लगभग पाँच श्रेणियों में विभक्त की जा सकती हैं। छातुल के सदस्यों की औसत आयु साधारणतया 15 वर्ष की होती है। पहाड़ी मारिया क मध्य केवल अविवाहित युवकों के लिए छातुल की प्रथा है। मैदानी मारिया कोया, प्रजा इत्यादि विकसित गोड जनजातियों में छातुल सस्था का एकदम अभाव है।

प्रत्येक मारिया गाँव का शासन एक व्यक्ति-विशेष के हाथों में रहता है जिसे 'गैता' कहते हैं। गैता गाँव के पचायत की मदद से सभी काम करता है। गैता ही गाँव का धार्मिक गुरु होता है और पूजा पाठ, बलिदान इत्यादि करवाता है।

गोड साधारणतया पृथ्वी, ग्राम माता और कबिला नामक तीन देव-देवियों की पूजा करते हैं और उनके नाम पर बलिदान भी करते हैं। वे अपने पुत्रों के नाम पर भी बलि देते हैं। मृत्यु के बाद इनके बीच गाढ़ने और जलाने, दोनों की प्रथाएँ हैं। साधारणतया गाँव के मुख्य व्यक्तियों तथा उनकी पत्नियों की लाश जना दी जाती है पर साधारण लोग के मरने पर उन्हें गाढ़ दिया जाता है।

जलाने की प्रथा हिन्दुओं से मिलती-जुलती है। मृनात्मा के नाम पर स्मारक पत्थर रखने की प्रथा इनमें प्रचलित है। इस तरह के पत्थर को अंग्रेजी में 'मेनहोर' कहा जाता है। मृत्यु के एक मास बाद यह स्थापित किया जाता है। उस अवसर पर गाय या सुघर की बलि दी जाती है।

गोड सभ्यता पर हिन्दू धर्म का पूरा प्रभाव पड़ा है। जो गोड मैदान में रहते हैं, उन पर आधुनिकता के प्रभाव के कारण बहुत अधिक परिवर्तन हो चुके हैं। पहाड़ी इलाके की गोड जनजाति पर भी आधुनिकता का प्रभाव पड़ रहा है और वह दिन दूर नहीं जब गोड प्रगति के पथ पर पूर्ण रूप से अग्रसर होत दिखाई देंगे।

#### (4) भील (Bhil)

भील का स्थान भारत की अनुसूचित जनजातियों में तीसरा है। जनसंख्या के अनुसार भीलों का राजस्थान में अपना महत्त्व है। ये गुजरात मध्य प्रदेश, राजस्थान, महाराष्ट्र आदि प्रान्तों में पाए जाते हैं।

राजस्थान के भील आदिवासी राज्य की अन्य जनजातियों में प्रमुख स्थान रखते हैं। ये अधिकांशतया राज्य के सीमावर्ती प्रदेशों के किनारे पाए जाते हैं।

उदयपुर, सिरोही, डूंगरपुर और बांसवाड़ा जिलों की सीमाएँ, गुजरात के माहसारा, पंचमहल और बनासकांठा जिलों से मिलती हैं। राज्य के ये ही जिले भील जनजाति के लोगों के निवास केन्द्र हैं। राज्य के अनुसूचित क्षेत्रों में से डूंगरपुर, बांसवाड़ा तथा चित्तौड़ जिलों की प्रतापगढ़ तहसील में से प्रधानतः दो जिलों (डूंगरपुर, बांसवाड़ा) में भील जनजाति निवास करती है। इस तरह उदयपुर जिले में भीलों की जनसंख्या 2,29,661 है। राज्य भर में उनकी पूरी जनसंख्या 9,06,705 है।

सभी राज्यों के भील अपने को एक ही भील जाति के अंग मानते हैं। इन्होंने विश्वसनीय सैनिकों के रूप में राजस्थान के राजाओं की ओर से मुगल बादशाहों से लड़ाइयाँ लड़ी हैं। आरम्भ में भील मुख्य रूप से 'शिपिटग कल्टिवेशन' करते थे। किन्तु अब भीलों की मुख्य आजीविका कृषि है। भीलों की प्रधान वस्तिराजस्थान के दक्षिणी भाग में मामेर, मगरा आदि स्थानों में केन्द्रित हैं। सारा प्रदेश जंगलों से घिरा है अतः यहाँ की भूमि उपजाऊ नहीं है। स्वभावतया भील अलग-अलग पहाड़ी टेकरियों पर भोपड़ियाँ बनाकर रहते हैं। अलग-अलग भोपड़ियों को मिलाकर 'फला' बनाता है और 'फला' सम्मिलित होकर गाँव बनता है जिसे 'पाल' कहा जाता है। जमीन के उपजाऊ न होने के कारण, भवेशियों की कमी, सिंचाई के अभाव, साध की कमी इत्यादि बहुत-से कारणों से भील की खेती की पैदावार बहुत कम है और उनकी आर्थिक स्थिति बहुत ही दयनीय है।

भील समुदाय का महत्त्वपूर्ण अंग ग्राम होता है। नियन्त्रण और संगठन की दृष्टि से उनके इस अंग का सर्वाधिक महत्त्व है। वे कई प्रकार के गाँवों में निवास करते हैं, जैसे बहुजातीय ग्राम, सघन भील-ग्राम और विलरा ग्राम।

ये अनेक बहिर्विवाही कुलों में बँटे हुए हैं जिन्हें वे जान या अखंड कहते हैं। एक ही कुल में विवाह वर्जित है। यदि कोई दूसरी जाति में विवाह करता है तो उसे जाति से बहिष्कृत कर दिया जाता है। उसे अपनी जाति में सभी मिलाया जाता है तब वह जाति पंचायत को जुमाना दे देता है। विवाह बहुत-से रीति-रिवाजों द्वारा सम्पन्न होता है। बहुमूल्य चुकाए बिना विवाह सम्भव नहीं है। भील बाला का विवाह परिवार की आर्थिक लाभ पहुँचाता है। आजकल पति, किं पिता को वधु-मूल्म देना होता है। इन लोगों के बीच विधवा-विवाह भी प्रचलित है। स्त्री-पुरुष एक दूसरे को तलाक भी दे सकते हैं।

इन लोगों की अपनी जाति-पंचायत होती है जिसमें बड़े-बूढ़ों का महत्त्वपूर्ण स्थान होता है।

भील समुदाय में मृतक को केवल जलाया जाता है। मृत्यु से लेकर एक वर्ष तक नित्य मृत व्यक्ति के नाम से खाना दिया जाता है। पर्व-त्योहारों के अवसर पर भी जिनने पचवान बनते हैं, उनमें से थोड़ा-थोड़ा निकासकर मृत व्यक्ति के नाम से अलग किया जाता है।

जहाँ तक भोल घम का प्रश्न है, यह उल्लेख्य है, कि इस जाति में अधिकतर भूत-प्रेत की ही पूजा की जाती है। इससे मलावा भोल बहुत-से देवी-देवताओं की भी पूजा करते हैं। बहुत-से देवी-देवताओं की पूजा, जंगल, पानी, इत्यादि से सम्बन्धित है। उनके त्योहार में 'जर्तार' मुख्य है।

यद्यपि उनकी धार्मिक अर्थों में पुरातन घम में है, तथापि बहुत-से धार्मिक ग्राम्बोलनो, जैसे सुरमादास का ग्राम्बोलन, गोविन्द गिरि का ग्राम्बोलन, इत्यादि का उनके जीवन के धार्मिक और अन्य पहलुओं पर प्रभाव पड़ रहा है। इसके प्रतिरिक्त अन्य कारणों से भी उनके जीवन में बहुत से परिवर्तन हुए हैं।

उनका आर्थिक जीवन निम्न स्तर का है तथापि अभी वे मुख्यतया ईमानदार और कर्मठ होते हैं।

### (5) टोडा (Toda)

दक्षिण भारत में टोडा जनजाति है। भारत की जनजातियों में इसका स्थान आता है। लगभग दस वर्ष पूर्व तक इनकी जनसंख्या का ह्रास हो रहा था परन्तु मद्रास सरकार के स्वास्थ्य विभाग द्वारा इस पर विशेष ध्यान दिया गया तथा इस जनजाति को नष्ट होने से बचा लिया गया है। यद्यपि इसकी जनसंख्या 1961 के अनुसार लगभग 716 है, फिर भी इन्होंने ससार के प्रत्येक मानव-विज्ञानियों का ध्यान आकृष्ट किया है तथा मानव-विज्ञान की प्रत्येक पुस्तक में इनका उल्लेख मिलता है। ये देश में मेघाच्छादित और हट्टे-कट्टे लगते हैं। बलिदान के बाद ही ये मांस-भक्षण करते हैं। इनकी भोपडियाँ नीलगिरि के पहाड़ों पर बनी हैं। इन भोपडियों तथा इनकी बस्तियों में सबसे प्राकृतिक करने वाली वस्तु है इनकी पवित्र गोशाला, गोशाला के पुजारी तथा नैसों के प्रति इनके पवित्र कार्य और भावना।

टोडा के मकान विशेष प्रकार के होते हैं। स्वामीय भाषा में उन्हें प्रारस कहते हैं जो लम्बे ढ़म की शबल के गोलाकार होते हैं। साधारणतया ये लगभग 6 मीटर लम्बे, 3 मीटर ऊँचे और 3 मीटर चौड़े होते हैं।

टोडा देखने में हट्टे-भुष्ट और लम्बे होते हैं। इनके चमड़े का रंग सफ़ेद, शरीर की लम्बाई पूरी और नाक सुन्दर होती है। टोडा में मूमध्यसागरीय प्रजाति के तत्त्व वर्तमान हैं।

टोडा बहुपतित्व-विवाह प्रणाली के लिए उल्लेखनीय हैं। परिवार के सभी भाइयों के लिए साधारणतया एक ही पत्नी रहती है।